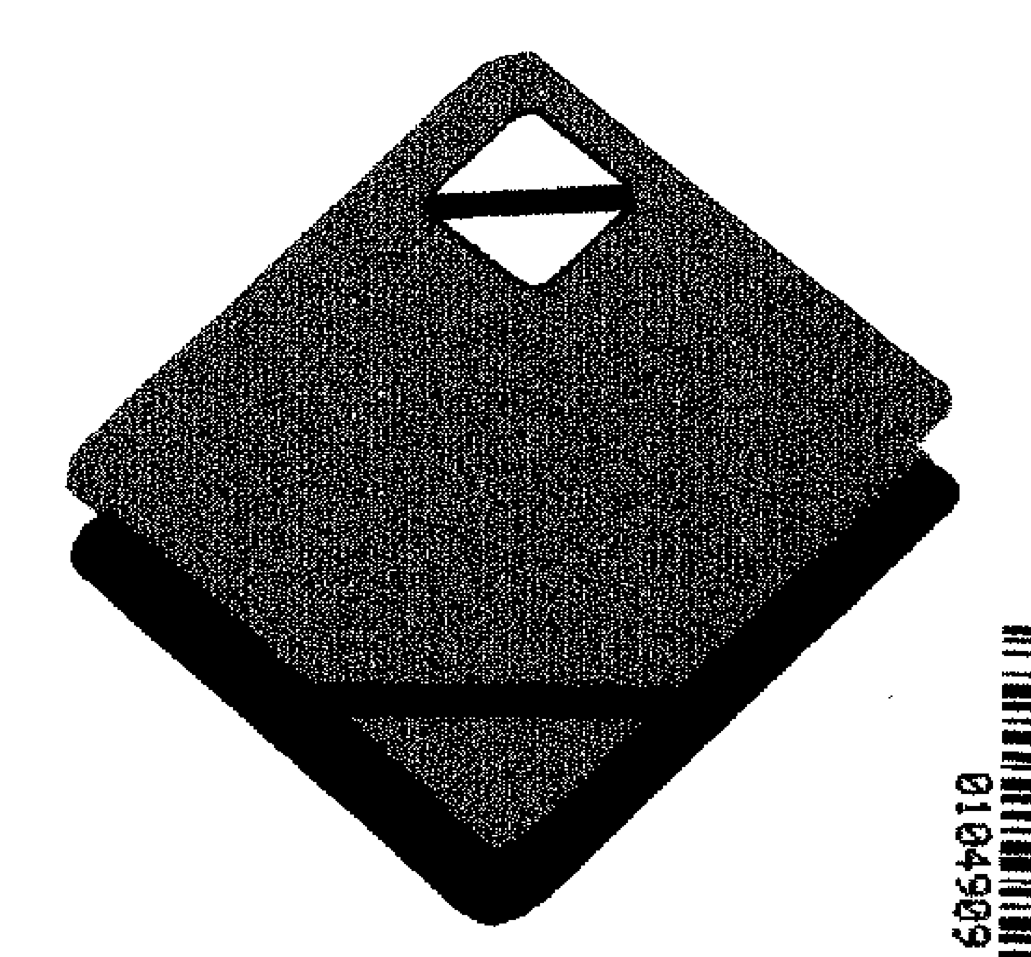
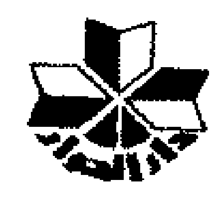
إريش فروم

ماوراء الأوهام

ترجمة : صلاح حاتم





ماوراء الاوهام

* ماوراء الأوهام
* تأليف : إريش فروم
* ترجمة : صلاح حاتم

* الناشر : دار الحوار للنشر والتوزيع
* اللاذقية ـ ص ب: 1018 ـ هاتف 222339
* تيليكس sy – Booth – 415086سورية .

* الطبعة الأولى 1994

إريـــش فــــروم

ماوراء الأوهــام

ترجمـة : صلاح حــاتم

الفهرس

تقديم 7

الفصل الأول : بعض الملاحظات التمهيدية الشخصيّة 11
الفصل الثاني : الأرضيّة المشتركة لنظريات ماركس وفرويد 21
الفصل الثالث : مفهوم الإنسان ومفهوم طبيعته الإنسانية 33
الفصل الرابع : التطوّر الإنساني 39
الفصل الخامس : الدوافع الإنسانية 43
الفصل السادس : الفرد المريض والمجتمع المريض 49
الفصل السابع : مفهوم الصحّة النفسيّة 69
الفصل الثامن : الطبع الفردي والطبع الاجتماعي 77
الفصل التاسع : اللاشعور الاجتماعي 93
الفصل العاشر : المصير الآخر لنظريات ماركس وفرويد 135
الفصل الحادي عشر : أفكار متجانسة 149
الفصل الثاني عشر : شهادة واعتراف 173
ثبت المراجع 181

إنَّ المطلب بالتخلِّي عن الأوهام بالحالة التي هو فيها
هو المطلب بالتخلِّي عن حالة تتطلب الأوهام .
لقد نتَف النقدُ الزهورَ الخيالية في السلسلة
لا لكي يحمل الإنسان السلسلة العارية من الخيال
والباعثة على الأسى ،
بل لكي يرمي بالسلسلة
ويقطف الزهرة الحيّة .

كارل ماركس

ليس في وسع الإنسان أن يبقى طفلاً إلى الأبد ،
وعليه أن يخرج في النهاية إلى « الحياة العادية » .
وللمرء أن يسمّي هذا « التربية على الواقع » .
لا ، ليس علمنا وهماً .
على أنَّ الوهم هو الاعتقاد
أنَّ في وسعنا الحصول من مكان ما
على ما لا يستطيع (الوهم) أن يمنحنا إيّاه .
وحيثما كان « هو » ينبغي أن يصبح « أنا » .

سيغموند فرويد

تقديم

بقلم المترجم

في العشرينات من هذا القرن بدأ اهتمام إريش فروم بماركس وفرويد ، إذ راح الشاب فروم يدرس نظريات ماركس وفرويد . ويعود السبب لهذا الاهتمام إلى ظرف خاص أو حالة خاصة مرَّ بها المؤلف . فقد سبق له أن عاش هيستيريا الحرب قبل نشوب الحرب الكونية الأولى وهو بعد صبيٌّ دون الرابعة عشرة . كان قد رأى أنَّ عند الناس ردود أفعال غريبة عجيبة وهاله أن يكون هؤلاء الناس قادرين على أن يسلكوا أيَّ سلوك لا عقلاني . فأينما توجّه رأى اللاعقلانية نفسها ، إذ أنه هنا أيضاً كان عرضة لتصرّفات بدا من طبيعتها أنَّ لا شيء عقلاني يمكن أن يسوّغها . وكشف له لقاؤه بماركس وفرويد عن إمكانيات استطاع أن يتقصّى من خلالها هذه اللاعقلانيات ويفهم التصرفات الإنسانية التي يعوزها التفكير السليم ويسبر غور المواقف المنافية للعقل .

وفي هذا الكتاب يأتي فروم ويضع يده على المواضع التي تؤكد أهميّة ماركس وفرويد وتتلاقى عندها مؤلفاتها ، كما يعينُ النقاط المشتركة لبداياتها ؟ وفضلاً عن ذلك يعمد إلى تبيان المواضع التي تشير إلى وجود التباينات والتناقضات في النسق الفكري الذي تتميز به نظريات كلٍّ منهما . فكلاهما ، ماركس وفرويد ، أراد أن يعلّم فهم القوانين التي تتحكم بحياة الفرد والمجتمع . وهذا يعني الإنسان في وجوده الاجتماعي . ونادى كلاهما بالمفهوم المدعّم بالعلم أنَّ الإنسان يعيش في الأوهام لأنَّ الأوهام وحدها تجعل آلام الحياة الواقعية محتملة ، وكلاهما رأى أنَّ تحرير الإنسان يقوم فقط في أنَّ عليه أن يعي هذه الحقائق لكي يغيّر الواقع بحيث تنتفي الضرورة إلى هذه الأوهام . وعلى هذا النحو يمكن أن يحدث التغيّر الاجتماعي بالنسبة لماركس والتغيير الفردي بالنسبة لفرويد . الحق أنَّ فروم لا يحلّل تحليلاً بسيطاً . إنه يدرس هذين المفكرين الكبيرين بناء على خبرات وملاحظات خاصة اكتسبها واستمدها من عمله محلّلاً نفسياً واختصاصياً في علم النفس الاجتماعي . فإذا شكَّ في بعض النظريات أو الآراء علّل شكّه هذا بالدليل

والحجة .

إنَّ الشيء المهمّ في نظره هو المنطلق ذو الطابع الإنساني العميق ، هذا المنطلق الذي تميّزت به طريقة كل من ماركس وفرويد في التفكير بحيث مكّنت هذه الطريقة من الوصول إلى القوى المحرّكة للسلوك الإنساني عبر العالم الصوري للشيء المدرك إداركاً موضوعياً .

وسواءً أكنّا ننتمي إلى المجتمع الإشتراكي أو المجتمع الرأسمالي فإننا نواجه الضرورة المحلّة التي تقضي بأن نفهم هذه القوى التي تتحكم بعالمنا فهماً أفضل ، وعلى هذا وتبعاً لذلك كان/علينا أن نغيّر موقفنا وسلوكنا . هذا وإنّ المهمة التالية التي تترتب على الإنسان هي أن يطوّر حكمته فيتحكم بعملية التطوّر ويدرك العناصر المتغيّرة والثابتة في طبيعته الأخلاقية كما يفهم العلاقة بين الحرية والنظام .

إن هذا الكون يمثّل وجوداً كبيراً يضيع فيه الإنسان حين لا تربطه به علاقة معينة . وإنَّ اغتراب الإنسان عن عمله يسبب في الوقت نفسه اغتراباً ذاتياً ، إغتراباً عن نفسه وعن الآخرين ، ولا يمكن التغلب على هذا الإغتراب إلاّ في واقع جديد ينشأ من خلال المصالحة والتوفيق بين ما يعرفه الإنسان وما هو عليه ، أي طبيعته . وعلى هذا فإنَّ إبداعاً أو خلقاً جديداً لا يمكن أن يتحقق إلاّ إذا رأب الإنسان) الصدع الهدام بين الروح و « الكون » إذ أنَّ أي فصل بينهما لن يؤدي إلاّ إلى العزلة .

إنَّ العمل موجود من أجل الإنسان ، وليس الإنسان موجوداً من أجل العمل . فما يراه الإنسان ويعمله ليس بأكثر أو أقل مما هو عليه في الواقع . كما أن للعمل أهدافه وتأثيره العميق في الإنسان الذي يقوم به .

هذا الكتاب الذي بين أيدينا يطرح وجهة النظر التي تشجع الإنسان على السعي من أجل الكمال ، لا من حيث عمله فحسب ، بل من حيث تحقيق ذاته فرداً متطوراً كلّ التطور أيضاً . وما مظهر الصحة النفسية إلا الإنسان المستقل ، الفعّال ، المنتج . كما أنَّ المجتمع الطيب يكون مطابقاً لمجتمع ناسٍ أخيار ، وهذا يعني أفراداً منتجين ، أصحّاء العقول ومتطورين تطوراً كاملاً .

وعلى هذا لم يكن الهدف الأساسي للإنسان الربح أو الملكية الخاصة ، كما يرى ماركس ، بل التطوير الحر لكل قدراته وطاقاته . فالإنسان الإنساني الحق والمتطور كل التطوّر هو الذي يكون كثيراً . وخلافاً لذلك فإنّ الإنسان المغترب هو الإنسان الذي لا يرتبط بالعالم الخارجي إلاّ بعلاقة تقوم على التملك والاستهلاك . إن مثله مثل المريض المصاب بمرض العصاب الذي لا يحسّ بانه قوي ريخاف وهو مكبّل لأنه لا يرى ولا يعرف نفسه ذاتاً ومسبباً لأعماله وتجاربه . فهو عصابي لأنه مغترب . ويخلص فروم إلى أنّ عجز الإنسان عن أن يعرف هويته هو نتيجة من نتائج الإغتراب . وعلى هذا كان ضرورياً ألاّ تفصل شجرة الحياة عن شجرة المعرفة لأنّ للشجرتين كلتيهما الجذور نفسها . وبذلك لا يتحول العمل إلى طريق للمعرفة فحسب ، بل إلى طريق للحياة أيضاً .

وإننا لنشارك المؤلف الإعتقاد أنّ « المرء لا يستطيع أن ينال الحرية والاستقلال إلاّ إذا حطّم قيود الوهم » .

ونعتقد أيضاً بقدرة الإنسان على الكمال ، على أننا نشك كما شك المؤلف أنه يصعب على الإنسان بلوغ هذا الهدف إذا لم يصْحُ في أسرع وقت .

وبهذا الكتاب يسرّنا أن نجدّد لقاءنا بالمحلل النفساني والفيلسوف الاجتماعي إريش فروم (1900 ـ 1980) وأن نضعه بين يدي القارىء العربي ، مختصّاً كان أم غير مختصّ ، ونحن على ثقة من أنّ صورة الإنسان ، كما رسمها ماركس وفرويد ، ستبرز أمامه واضحة المعالم دقيقة التقاطيع ، بل أوضح وأدقّ مما كانت عليه من قبل .
وانطلاقاً من النزعة الإنسانية التي تطبع فكر المؤلف كما تطبع فكر ماركس وفرويد فإنّ حسبنا أن نتفاءل بإنسان جديد ، « يحسّ بأنه ابن الإنسان ومواطن عالمي يكرّس ولاءه للإنسانية كلّها وللحياة ، لا لجزء منفرد منها ، إنسانٍ يحب وطنه لأنّه يحب الإنسانية ولأنّ حصافته لا تتعكر بانتمائه القبلي . »

صلاح حاتم
اللاذقية 1989

الفصل الأول

بعض الملاحظات التمهيدية الشخصيّة

ليس من السهل الإجابة على السؤال لما يهتم المرء بتلك الميادين الفكرية التي باتت في وقت من الأوقات ذات أهميّة . وقد يكون الميل إلى أسئلة معينة غريزياً وقد يكون تأثير أساتذة معيّنين أو أفكار ملحة خطيرة هي بنت ساعتها ، وقد تكون تجارب ذاتيّة دلّت على الاهتمامات اللاحقة : ومَنْ يستطيع القول أيُّ عامل من هذه العوامل حدّد طريق الحياة في المستقبل . ولو أراد المرء أن يعرف الأهمية الخصوصية لكل هذه العوامل معرفةً تامة لما كان في وسعه أن يحاول الإجابة إلاّ بسيرة مفصّلة .

ولما أنّ هذا الكتاب لم يوضع لكي يكون نوعاً من السيرة التاريخية ، بل ليكون نوعاً من السيرة « الفكرية » فإنني أود أن أتناول بعض الحوادث والتجارب التي مررت بها في شبابي وصارت مهمةً لاهتمامي فيما بعد بنظريات ماركس وفرويد وبالشيء الذي يربطهما كليهما .

لماذا نميت اهتماماً كبيراً جداً بالسؤال عن السبب لتصرف الناس هكذا وليس على نحو آخر ، فبخصوص ذلك قد تعين الإشارة أنني الطفل الوحيد لأبٍ مزاجي قلق ولأمٍّ تميل إلى الاكتئاب . وبدأت أهتمُّ بالأسباب الغريبة الغامضة لردود أفعال إنسانية . وما زلت أذكر حادثة وقعت لي وأنا في نحو الثانية عشرة وشغلت تفكيري أكثر بكثير من أيِّ شيء سبق أن مررت به ، حادثةٌ مهّدت لذلك الإهتمام بفرويد الذي بات ، فيما بعد ، واضحاً جلياً بعد عشر سنوات من ذلك . كان قد حدث ما يلي : عرفت امرأة شابة في نحو الخامسة والعشرين ، كانت صديقة لأسرتنا . وكانت جميلة وجذابة

وكانت ، بالإضافة إلى ذلك ، رسامة ، كانت الرسامة الأولى التي كنت ألتقيها . واذكر أنّه قيل لي إنها كانت مخطوبة ، لكنها عادت ففسحت الخطوبة بعد وقت قصير ؛ وأذكر أيضاً أنها كانت دائماً في صحبة أبيها الأرمل . وبقدر ما تسعفني ذاكرتي فإنّ أباها كان شيخاً مملاً ذا مظهر جذاب بعض الشيء . (وهذا ما وجدته على الأقلّ آنذاك ، ولكن ربّما كان حكمي مشوباً أيضاً بشيء من الغيرة) . وفي ذات يوم سمعت النبأ المحزن أنّ الأب مات وأنّها هي انتحرت إثر ذلك وتركت وصيّة بأنها تريد أن تدفن مع أبيها .

لم أكن قد سمعت آنذاك شيئاً عن عقدة أوديب أو عن التثبيت (Fixierung) الخاص بسفاح القربى بين الابنة والأب . على أنني صُعِقتُ . وكنت شعرت بميل شديد إلى المرأة الشابة وكرهت الأب الذي كان ضعيف الجاذبية . ولم يسبق لي أن عرفت شخصاً كان قد انتحر . ووثبت الفكرة إلى ذهني : « كيف يمكن أن يكون شيء كهذا ؟ كيف يمكن أن تهوى امرأة شابة جميلة أباها بحيث إنها تؤثِرُ قبراً في جواره على مسرّات الحياة والرسم ؟ » .

وطبيعي أنني لم أجد جواباً على هذه الأسئلة ؛ على أنّ السؤال : « كيف يمكن أن يكون شيء كهذا ؟ » بقي مطبوعاً في الذهن . وحين صرت على معرفة بنظريات فرويد بدت لي أنّها تستطيع أن تقدّم لي الجواب على حادثة غامضة مرعبة مرت بي في شبابي .

وكان لاهتمامي بأفكار ماركس منشأً آخر . لقد نشأت وترعرت في أسرة يهودية متدينة ، ولقد أثّرت فيّ كتبُ العهد القديم كلُّها وفتنتني أكثر من أيّ شيء آخر مرَّ بي . على أنّ هذا الاهتمام لم ينطبق على كتب العهد القديم كلها بنفس المقدار . لذلك أملّتني وأضجرتني قصة فتح العبريين لكنعان ، بل إنها نفّرتني منها . ولم أعرف كيف أبدأ بقصة مُرْدخاي واستير . كما أنني لم أستطع أن أقدّر آنذاك نشيد الإنشاد أيضاً . على أنّ قصص عصيان آدم وحواء وصراع إبراهيم مع الرب من أجل إنقاذ سكان سدوم وعمورة وإرسال يونس (يونان) إلى نينوى وتفاصيل أخرى كثيرة في الكتاب المقدس ، كل هذا استأسر قلبي . على أنّ أكثر ما أثّر فيّ كانت كتب الأنبياء أشعياء وعاموس وهوشع ، لا بسبب إنذاراتهم وتنبؤاتهم بالهلاك ، بل بسبب وعدهم بيوم الحساب ،

يوم يطّبع الشعوب « سيوفهم سككا وحرابهم مناجل » (اشعياء 2 ، 4) ؛ ويوم يصدق الوعد : « فلا ترفع أمة على أمّةٍ سيفاً ولا يتعلمون الحرب في ما بعد » (اشعياء ، 4 ، 2) ؛ يوم تكون الشعوب كلها أصدقاء « إذ أنّ الأرض تمتلىء بمعرفة الرب كما يمتلىء البحر بالماء » (اشعياء 11 ، 9) .

ولقد حرّكت مشاعري رؤيا سلام عالمي وفكرة انسجام ووئام بين كل الشعوب لمّا كنت في نحو الثانية أو الثالثة عشرة من العمر . والسبب لهذا الاهتمام بفكرة السلام والعالمية يمكن البحث عنه في الموقف الذي وجدت فيه نفسي آنذاك : إذ كنت صبياً يهودياً في بيئة مسيحية ، وكنت أمرّ بين الحين والحين بتجارب مع اللاسامية ؛ والأهم من ذلك أنني أحسست بالغربة والتمييز المتحيّز الضيق تجاه ناس من جنس آخر على كلا الجانبين . واستقبحت هذا التحيّز وضيق الأفق أكثر فأكثر لما امتلأت نفسي بالرغبة الغامرة في أن أخرج من العزلة العاطفية لصبيّ وحيد مدلّل . وأيّ شيء كان يمكن أن يكون أجمل وأكثر إثارة من الرؤيا النبوية لتآخي البشر كلهم ولسلام شامل ؟

ولعلّ هذه التجارب الشخصية كلّها ما كانت لتؤثّر فيّ تأثيراً عميقاً وبليغاً لولا الحادثة التي حددت تطوري أكثر من أي شيء آخر : ألا وهي الحرب العالمية الأولى . فلمّا نشبت هذه الحرب في صيف 1914 كنت صبياً في الرابعة عشرة أثّر فيه هيجان هذه الحرب والاحتفالات بالنصر ومأساة موت بعض الجنود الذين عرفتهم شخصياً أكثر مما أثّر فيّ أيُّ شيءٍ آخر . إنّ مشكلة الحرب في حدّ ذاتها لم تهمني . ولم يكن قلبي تفتّح بعدُ على وحشيتها الجنونية . على أنه سرعان ما تغيّر كلّ شيء وكان لبعض تجاربي مع أساتذتي نصيبها في ذلك أيضاً . فأستاذ اللاتينية الذي كان نادى في كلتا السنتين اللتين سبقتا الحرب في حصصه الدرسية بالشعار : (« إذا أردت الحرب فكن مستعداً للحرب » ـ فيفيتيوس ريناتوس) باعتباره شعاره هو ، كان متحمّساً لما شبّت نيران الحرب . ولاحظت الآن أنّ همّه الظاهري المزعوم على حفظ السلام لا يمكن أن يكون صادقاً . فكيف كان ممكناً أنّ رجلاً بدا أنّ حفظ السلام كان يهمّه كثيراً راح يفرح الآن ويبتهج للحرب ؟ ومن هنا صعب عليّ أن أصدّق أن التسلح يخدم السلام حتى لو ذاد

عن ذلك ناسٌ عندهم من حسن النيّة والاستقامة والصدق أكثر بكثير مما لدى أستاذ اللاتينية السابق . وذهلت أيضاً من الكره الهستيري للإنكليز الذي عمَّ ألمانيا كلّها آنذاك . وفجأة كانوا جنوداً مرتزقة بائسين أشراراً معدومي الضمير تطلّعوا إلى تدمير أبطالنا الألمانيين الأبرياء السذّج الميالين كثيراً إلى تصديق الناس والثقة بهم . وفي وسط هذه الهيستيريا القومية بقيت في ذاكرتي حادثةٌ حاسمة . ففي درس اللغة الانكليزية كنا أُعطينا وظيفة لنحفظ النشيد الوطني الانكليزي على ظهر قلب . وقد كنا كلِّفنا بهذه الوظيفة قبل العطلة الصيفية لّما كان السلام لا يزال سائداً . ولما بدأت الدروس من جديد قلنا نحن الفتيان لأستاذنا ، إما عن قلة تربية وإمّا لأنَّ عدوى « الحقد على الانكليز » كانت سرت إلينا ، فقد ترددنا أن نحفظ النشيد الوطني لألدّ أعدائنا وأسوأهم . ولا أزال أرى أستاذنا واقفاً أمام الصف وهو يبتسم ابتسامة ساخرة من احتجاجنا قائلاً بهدوء : « لا تضللوا أنفسكم ؛ فانكلترا لم تخسر حرباً حتى الآن . » هنا تكلّم صوت العقل والواقعية في خضم الحقد الجنوني ، وكان صوت معلم محترم كان محطّ الإعجاب ! فهذه الجملة الوحيدة والطريقة الهادئة السليمة التي عبّر بها عنها كانت بالنسبة لي كشفاً وإثارة . وقد اخترقت هذه الجملة موجة الحقد المجنونة والتأليه الذاتي القومي ، وبدأت أفكّر وأتساءل : « كيف يمكن أن يكون شيء كهذا ؟ » .

وكبرت ، ونمت شكوكي . وسقط في الحرب بعض أعمامي وأبناء أعمامي ورفاق أكبر سناً مني . وأثبتت كذبتها تنبؤاتُ النصر للجنرالات ، وسرعان ما تعلمت فهم القال والقيل المريب عن « تراجعات استراتيجية » و« الدفاع المظفر » . على أنَّ شيئاً آخر حدث . فالصحافة الألمانية كانت قد زعمت من البداية أنَّ الحرب قد فرضها على ألمانيا جيرانها الحسّاد الذين أرادوا أن يقضوا على ألمانيا ليتخلصوا من منافس ناجح . ووصفت الحرب بأنها نضال من أجل الحرية ؛ ألم تحارب ألمانيا التجسيد المجسّم للعبودية والاضطهاد ، أي القيصر الروسي ؟

وكان قد وقع هذا كلّه في النفس موقع الصدق والإقناع زمناً طويلاً ، لا سيما أنه لم يُبرز أي تناقض ؛ بيد أنَّ شكوكاً ساورتني تدريجياً . وقبل كل شيء صوّتَ عددٌ متزايد

من نواب اشتراكيين في الرايخستاغ (المجلس النيابي للرايخ) ضد ميزانية الدفاع وضد الموقف الرسمي للحكومة الألمانية . وتداولت الأيدي منشوراً بعنوان : « أنا أتهم » ، وبقدر ما تسعفني ذاكرتي فقد عرضت فيه قضية مسؤولية الحرب من وجهة نظر الحلفاء . وثبت أن حكومة الرايخ لم تكن قطُّ الضحيّة البريئة لهجوم ما ، بل إنها كانت هي والحكومة الهنغارية النمساوية مسؤولتين إلى حدّ كبير عن الحرب .

واستمرت الحرب . وامتدت الخنادق من الحدود السويسرية نحو الشمال حتى البحر . وحادث المرء جنوداً وعرف أية حياة كانوا يعيشونها وهم محشورون حشراً في الخنادق والمخابىء وكيف كانوا عرضة لنار الحلفاء المركّزة التي سبقت هجوماً معادياً ، وكيف حاولوا المرة تلو المرة خرقاً أخفقوا فيه كرّة أخرى . وسنة تلو السنة فإنّ الرجال الأصحّاء ، رجال الشعوب المشاركة الذين عاشوا في الكهوف عيشة الحيوانات قتلوا أنفسهم بالسلاح والقنابل والمدافع والحراب . واستمرت المجازر ترافقها الوعود الكاذبة بنصر قادم وترافقها التوكيدات العاطفية الكاذبة للبراءة الخاصة وترافقها الاتهامات الكاذبة للعدو الخبيث كما ترافقها عروض السلام الكاذبة والعروض المنافقة المتعلقة بشروط السلام .

وكلّما طالت الحرب استحال الطفل فيَّ إلى رجل وصرت أشدّ إلحاحاً في طرح السؤال : « كيف يمكن أن يكون شيء كهذا ؟ » كيف يمكن أن يكون ذلك وملايين البشر ما زالوا في الخنادق لكي يقتلوا بشراً أبرياء من شعوب أخرى ويمكّنوا الآخرين من قتلهم فيسببوا بذلك أعمق الألم والعذاب لآبائهم وأزواجهم وأصدقائهم ؟ لِمَ يقاتلون هم في الحقيقة ؟ وكيف يمكن أن يكون أن يعتقد كلا الطرفين أنهما يقاتلان من أجل السلام والحرية ؟ وكيف يمكن أن تشب حرب حيث يدّعي كلُّ واحدٍ أنّه لم يرغب فيها ؟ وكيف يمكن أن تستمر الحرب حيث يدّعي الجانبان أنه لا يهمّهما الفتوح ، بل الحفاظ على أرضهما وعدم المساس بها ؛ ولكن ، وكما تبيّن في ما بعد ، ماذا لو أراد الجانبان أن يقوما بالغزو والفتح من أجل مجد قادتهما السياسيين والعسكريين ، وكيف كان في مثل هذه الحال ممكناً أنْ سلّم ملايين من كلا الجانبين أرواحهم للقتل من أجل

توسيع الأرض وإرضاءً لغرور أيّ قائد من القادة ؟ فهل تنشب الحرب بمصادفة عقيمة أم أنها نتيجة لتطورات سياسية واجتماعية معينة تخضع لقوانينها الخاصة بها ويستطيع المرء أن يفهمها حين يعرف طبيعة هذه القوانين فقط ؟

وحين انتهت الحرب في عام 1918 كنت شاباً متأثراً في أعماق نفسي أشدّ الأثر وكان قد تملكني السؤال عن إمكانية حرب أرادت أن تفهم حتماً لا عقلانية تصرّف جماهيري إنساني وكانت تملؤها الرغبة الشديدة في السلام والتفاهم العالمي . وفضلاً عن ذلك أضمرت سوء ظن عميق في كل الاديولوجيات الرسمية والتصريحات وكنت مقتنعاً أنه يجب الشك في كل شيء .

وحاولت أن أتبينّ أية تجارب في شبابي أوجدت الشروط لاهتمامي الشديد بمذهبي فرويد وماركس . وأقلقتني عميق القلق أسئلةٌ كان لها صلتها بظواهر اجتماعية وفردية وتطلعت إلى جواب . ووجدت أجوبةً في مذهب فرويد ومذهب ماركس على سواء . على أنّ التباينات في كلا المذهبين والرغبة في أن أحلّ التناقضات أثارتني . وكلما تقدّمت بي السن وازددت دراسة وعلماً ازدادت أخيراً شكوكي في مفهومات معينة في كلا المذهبين . وتبيّنت معالم اهتمامي الأساسي . لقد أردت أن أتعلّم فهم القوانين التي تتحكم بحياة الفرد والمجتمع ، وهذا يعني بالبشر في وجودهم الاجتماعي . وحاولت أن أحدّد معرفة فرويد الباقية تجاه مثل هذه الافتراضات التي تتطلب إعادة نظر . وجرّبت الشيء نفسه على نظرية ماركس وتوصلت أخيراً إلى تركيب نتج عن فهم كلا المفكرين وعن نقدهما معاً . وسعيت إلى هذا الهدف لا بوساطة تأملات نظرية ، مع أني لا أستهين بالتأمل الخاص (والمسألة هي مسألة مَنْ يفكر ويتأمل) . ولكن لما أنني أرى من الأفضل والأكثر قيمة أن أربط الملاحظة التجريبية الاكتسابية بالتأمل النظري (ثم إنّ الكثير من الإشكالية في العلوم الاجتماعية الحديثة يرجع إلى أنّ هذه العلوم كثيراً ما تهمل التأمل في أكثر من ملاحظاتها التجريبية) فقد حاولت أن أنقاد في تفكيري إلى ملاحظة الوقائع واجتهدت في أن أعيد النظر في نظرياتي حين بدت ملاحظاتي أنها تتطلب ذلك .

وأما بخصوص نظرياتي السيكولوجية فقد كانت لديّ قدرة ممتازة على الملاحظة ذلك لأنني محلل نفساني ممارس منذ أكثر من خمس وثلاثين سنة . ولقد درست على أدقّ وجهٍ سلوك البشر وتداعياتهم الحرة وأحلامهم التي عالجتها وتناولتها من ناحية التحليل النفسي . فلا في هذا الكتاب ولا في أي مؤلّف آخر من مؤلفاتي يوجد قولٌ أو تعبيرٌ نظري واحد عن النفس الإنسانية لم يقم على ملاحظات نقدية لسلوك إنساني لها علاقتها بعملي كمحلل نفساني . وليس بحثي في السلوك الاجتماعي موسوماً بشكل قوي بطابع الممارسة بالقياس إلى ذلك . ولما كنت في الحادية عشرة أو الثانية عشرة (تناقشت في السياسة مع أحد الاشتراكيين العاملين في متجر والدي) ومنذ ذلك الحين وأنا أهتم بالسياسة اهتماماً شديداً ، على أنّه اتضح لي دائماً أنني بحكم مزاجي لا أصلح للسياسة أو العمل السياسي . وعلى هذا لم أمارس أيضاً أيَّ عمل سياسي على نحو مباشر ولم أنضم إلاّ منذ عهد قريب إلى الحزب الاشتراكي الأمريكي وأشارك الآن ، وفي هذه الأيام فقط ، في حركة السلام على نحو فعال . ولا أفعل هذا لأنني أحكم اليوم على مواهبي حكماً مغايراً ، بل لأنني أرى من واجبي ألاّ أرى من موقفي السلبي كيف يسير عالمنا نحو كارثة اختارها بنفسه . لكنني أود أن أؤكد أنني لا أفعل هذا بدافع الإحساس بالواجب فحسب . فكلما بدا عالمنا يزداد جنوناً وتجرداً من الإنسانية اشتد إحساس الفرد بالحاجة إلى أن يندمج مع رجال آخرين ونساء أخر ارتبطوا مع بعضهم عن طريق الاهتمام بالإنسانية . وأنا نفسي كانت لدي هذه الحاجة الشديدة وكنت ممتناً للزمالة المشجعة والمثيرة ، زمالة كل أولئك الذي قُيِّض لي أن أتعاون معهم .

ولكن لو أنني لم أعمل بالسياسة على نحوٍ فعّال فإنني ، مع هذا ، لم أستمدُّ أفكاري الاجتماعية من الكتب فحسب . فلولا ماركس وإلى حدّ قليل لو لا آخرون ممّن مهدوا لعلم الاجتماع لافتقر تفكيري إلى دوافع وحوافز مهمة . على أن المرحلة التاريخية التي عشت فيها كانت لي مختبراً اجتماعياً لم يتعطّل قطّ . فالحرب العالمية الأولى والثورة الألمانية والروسية وانتصار الفاشية في إيطاليا وانتصار النازية المقترب تدريجياً في ألمانيا وسقوط الثورة الروسية وانحطاطها والحرب الأهلية الأسبانية والحرب العالمية الثانية ،

هذا كلّه قدّم لي حقلاً للملاحظات التجريبية مكنني من وضع فرضيات والتحقق من صحّتها أو بطلانها . ولما أنه كان لدي اهتمامٌ جارفٌ بأن أفهم حوادث سياسية وقلت لنفسي المرة تلو المرة أنني لا أصلح لأن أكون فعالاً بحكم مزاجي فقد كانت لديَّ موضوعية معيّنة حتى لو لم تكن تلك الحماسة أو الحدّة التي يعدّها بعض علماء السياسة شرطاً للموضوعية . وحاولت إلى الآن أن أشرك القارىء ببعض التجارب والأفكار التي جعلتني أحبّ وأتقبل أفكار فرويد وماركس في العشرينات . ولا أريد في الصفحات التالية أن أعرض لتطوري الشخصي ، بل أود أن أتكلّم على أفكار فرويد وماركس وعلى تصوراتهما النظرية وعلى التناقضات بينهما وعلى الكيفيّة التي يستطيع المرء أن يتوصل بها ، بحسب رأيي ، إلى تركيب حين يحاول أن يفهم هذه التناقضات ويلغيها .

على أنني أود أن أقول شيئاً آخر قبل البدء بمناقشة مذهب كل من ماركس وفرويد . فلقد كان ماركس وفرويد وآينشتاين أيضاً بناة العصر الحديث . وكان الثلاثة مشربين بعقيدة بنية الواقع المنظمة تنظيماً مبدئياً . فلم يروا في علم الطبيعة التي يشكل الإنسان جزءاً منها أسراراً يجب اكتشافها فحسب ، بل نماذج وخططاً كان ينبغي البحث عنها . وعلى هذا شارك كل منهم ، على طريقته الخاصة ، بعمله من أجل الفنون والعلوم التي تتجلى فيها رغبة الإنسان في الفهم وحاجته إلى المعرفة . وأود أن أتفرّغ في هذا الكتاب لماركس وفرويد . وإذا ما وضعت كلا الاسمين جنباً إلى جنب ففي الإمكان أن ينشأ الانطباع بسهولة أنني أعدّهما شخصين على مستوى واحد في العظمة والأهمية التاريخية . على أنني أودّ أن أوضّح باديء ذي بدء أنّ الأمر ليس هكذا . ولا داعي للذكر أنّ شخصية ماركس ذات أهمية في التاريخ العالمي ولا يمكن مقارنته بفرويد من هذه الناحية . وحتى لو حزّ في نفس امرىءٍ ، مثلي أنا ، إنّ ماركسية مشوّهة مشينة يقول بها نحو ثلث العالم ويدعو إليها فإنّ هذا لا يقلل من أهمية ماركس التاريخية الفريدة . ولكن بصرف النظر عن هذه الحقيقة التاريخية أرى ماركس مفكراً أبعد غوراً وأكثر شمولاً من فرويد . ولقد استطاع ماركس أن يجمع بين الإرث الفكري لفلسفة التنوير الإنسانية والمثالية الألمانية وواقع حقائق اقتصادية واجتماعية وأن يضع الأساس

لعلم جديد عن الإنسان والمجتمع مشرب في الوقت نفسه بالتجربة وروح التقليد الغربي ذي النزعة الإنسانية . ومع أنَّ معظم المذاهب التي تدّعي الكلام باسم ماركس ترفض وتشوه روح النزعة الإنسانية هذا فإنني أعتقد أنَّ عصر نهضة للنزعة الإنسانية الغربية سيعيد لماركس مكانته البارزة : في تاريخ الفكر الإنساني ، كما أودُّ أن أبينَ في هذا الكتاب . ولكن حتى لو أقرَّ المرء بهذا كله لكان من السذاجة أن نغفل أهميّة فرويد ذلك لأنّه لا يبلغ حدّ ماركس أو يدانيه . فهو مؤسس علم نفس قائم في الحقيقة على العلم وإنَّ اكتشافه العمليات اللاشعورية والطبع الديناميكي للسجايا مساهمة فريدة لعلم الإنسان غيّرت صورة الإنسان على مرّ الأزمان .

الفصل الثاني

الأرضيّة المشتركية لنظريات ماركس وفرويد

قبل أن أناقش نظريات ماركس وفرويد بتفصيل أودّ أن أتناول باقتضاب المقدّمات التي يشترك فيها كلا المفكرين . فهي ، إن صحّ التعبير ، الأرضية المشتركة التي نما عليها تفكيرهما .

ويمكن التعبير عن الأفكار الأساسية المشتركة بينهما كليهما في ثلاث حكم أو جمل قصيرة جامعة : اثنتين منها من أصل روماني والأخيرة من أصل مسيحي : الجملة الأولى هي : (« على المرء أن يشكّ في كلّ شيء ») :
والثانية : (لاشيء إنساني غريب عني - يتريتس) : والثالثة : « ستحرركم الحقيقة » (يوحنا 32,8) .

ويتجلى في الحكمة الأولى شيءٌ يمكن أن يسمّيه المرء الموقف السياسي النقدي . وهذا الموقف مميّز للعلم الحديث . ولكن على حين يرجع الشك في علم الطبيعة إلى الإدراك الحسي بخاصة وإلى السماع والآراء الشائعة المتداولة فإنّ للشكّ في فكر ماركس وفرويد صلته قبل كل شيء بما يراه الإنسان من رأي في نفسه والآخرين . وكما سأبيّن أنا على نحو مفصّل فقد عدّ ماركس ما نراه من رأي في أنفسنا والآخرين وهماً خالصاً « وإديولوجية » . ولقد اعتقد أنّ أفكارنا الشخصية وقفٌ على الأفكار التي يطوّرها المجتمع القائم ، وتتحدد هذه الأفكار بالبنية الخاصة للمجتمع وبطريقة عمله ووظيفته . إنّ موقفاً حذراً ريبيّاً من الاديولوجيات والأفكار والمثل العليا كلها لمميّز لماركس . وقد توهم دائماً أنها حجبت مصالح اجتماعية واقتصادية ، وكان شكّه قوياً

جداً بحيث إنّه قلّما حمل نفسه على أن يستعمل كلمات مثل الحرية والحقيقة والعدالة ، ذلك لأنه من السهولة أن يساء استعمالها ، لا لأنّ الحرية والعدالة والحق لم تكن في نظره أسمى القيم .

وقد كان لفرويد الموقف الأساسي النقدي نفسه . وفي إمكاننا أن نسمّي طريقته في التحليل النفسي « فنّ الشك » . وتحت تأثير بعض التجارب المتعلقة بالتنويم المغناطيسي التي أظهرت له إلى أيّ مدى يخال إنسان ما في حالة الغشية أشياء واقعاً وحقيقة ، أشياء لا تطابق في الظاهر الواقع ، اكتشف فرويد أن معظم التصورات أيضاً لا تطابق الواقع عند ناسٍ لا يعيشون في حالة غشية وأننا من جهة أخرى لا نستشعر الجزء الأكبر من الواقع . وقد عَدَّ ماركس بنية المجتمع الاقتصادية والاجتماعية الواقع الأساسي على حين رأى فرويد هذه البينة محققة في تعضية الفرد الشهوانية (المتعلقة بالليبيدو) . على أنَّ كليهما خالجه الشكّ المرير نفسه في كل العبارات المبتذلة والأفكار والتسويغات والايديولوجيات التي تمتلىء بها رؤوس البشر وتكون الأساس لما يخدع الناس فيظنونه واقعاً .

وهذا الشك في ما « يفكّر » به المرء مرتبطٌ ارتباطاً وثيقاً بالإيمان بقوة الحقيقة المحرِّرة . ولقد أراد ماركس أن يحرِّر البشر من قيود التبعية والإغتراب ومن استعبادهم من طريق الاقتصاد . على أنَّ طريقته لم تكن العنف ، كما ظن كثيرون . لقد حاول أن يكسب تأييد الأكثرية لأفكاره . وعلى حين حقّ للمرء أن يستخدم ، بحسب رأيه ، العنف إذا ما قاومت الأقليّة بعنف إرادة الاكثرية فإنَّ مشكلته الأسياسية لم تكن كيف استطاع المرء أن ينتزع السلطة في الدولة ، بل كيف استطاع المرء أن يكسب تأييد الناس لأفكاره . ولقد استعمل ماركس وأخلافه الشرعيون في « دعايتهم » طريقة كانت مناقضة لطريقة السياسيين مناقضة الضد للضد ، سواءٌ أكانت المسألة مسألة سياسيين بورجوازيين أو فاشيين أو شيوعيين . ولم يرد أن يؤثر في البشر بفنون الإقناع الديماغوية الدهماوية بأن يخلق عن طريق الخوف والإرهاب أوضاعاً تتعلق بتنويم شبه مغناطيسي ، بل توجه إلى الواقعية والحقيقة وخاطبهما . إن المفهوم الذي يقوم على « سلاح الحقيقة »

عنده هو نفس المفهوم عند فرويد وهو أنَّ الإنسان يعيش في أوهام لأن ا هذه الأوهام تهوِّن ألم الحياة الواقعية -وحين يستطيع الإنسان أن يرى هذه الأوهام كما هي عليه في الواقع وحين يستطيع أن يصحو من حالة شبه حالمة يستطيع في مثل هذه الأحوال أن يعي نفسه ويستطيع أن يستثمر قوته وطاقته ويبدِّل الواقع بحيث يستغني عن الأوهام . إنَّ « الوعي الزائف » . وهذا يعني صورة مشوّهة للواقع ،ليضعف الإنسان. أمّا الاحتكاك أو الإتصال بالواقع وتكوين صورة صحيحة عنه فيقوِّيه .

وعلى هذا اعتقد ماركس أنَّ أهمَّ الأسلحة هو الحقيقة وكشفَ الحقيقة وراء الأوهام والاديولوجيات التي تحجبها وتسترها . وفي هذا يقوم الشيء المميِّز للدعاية الماركسية : وهذه هي نداء عاطفي للوصول إلى أهداف سياسية معيّنة . إنه نداء يسير بتحليل علمي لظواهر اجتماعية تاريخية .وإنَّ اشهر أمثلة هذا المزج هو البيان الشيوعي الذي يشتمل في صيغة محكمة على تحليل ممتاز واضح مفهوم للتاريخ ولتأثير عوامل اقتصادية وعلاقات طبقية وهو في الوقت نفسه منشور سياسي ينتهي بنداء عاطفي وجداني إلى طبقة العمال . ولم يثبت ماركس وانجلز وبيبل وغوريه وروزا لوكسمبورغ أنَّ القائد السياسي يجب أن يكون عالم اجتماع وكاتباً في آن واحد ، بل إنَّ لينين وقادة آخرين للحركة الاشتراكية كانوا كتاباً ودرسوا علم الاجتماع والعلوم السياسية (وستالين نفسه الذي كان ذا موهبة علمية وأدبية محدودة رأى نفسه مدفوعاً إلى أن يؤلف كتباً أو يوعز بأن تكْتب باسمه ، لا لشيء إلاّ لكي يثبت شرعيته خلفاً لماركس ولينين .) والحق أنَّ الاشتراكية غيّرت وجهها كلياً في عهد ستالين . ولما أن النظام السوفيتي لم يخضع لأيّ تحليل علمي فقد استحال علماء الاجتماع السوفييت إلى مدافعين عن نظامهم ومذهبهم . ولم تعد لهم وظيفة علمية إلاّ في أشياء فنيةّ لها علاقتها بالإنتاج والتوزيع والتنظيم وغير ذلك . وعلى حين كانت الحقيقة لماركس سلاحاً أفاد في أن يحدث تغييراً اجتماعياً فإنَّ فرويد استخدمها سلاحاً لإحداث تغيير فردي . لقد كان الاستشعار أو الإدراك أهم العوامل في العلاج الفرويدي . ولقد رأى فرويد انه حين يتأتّى للمريض أن يفهم الطابع الخيالي لأفكاره المشعور بها وحين يستطيع أن يدرك الواقع وراء هذه

الأفكار وحين يستطيع أن يجعل اللاشعور شعورياً يكتسب في مثل هذه الأحوال أيضاً قوة ليتحرر من اللاعقلانيات ويتغير . ولا يمكن بلوغ هدف فرويد ، حيثما كان الهو يجب أن يصبح الأنا ، إلاّ إذا أجهد المرء عقله واخترق التخيلات والأوهام وتوصل إلى الشعور بالواقع وإدراكه . وهذه هي بالذات وظيفة العقل والحقيقة التي تمنح العلاج بالتحليل النفسي تفرّده أمام كل أشكال العلاج الأخرى . إنّ كل تحليل نفسي لمريض ما هو مخاطرة جديدة مبدعة للبحث . وطبيعي أنّ هنالك نظريات ومبادىء عامة يستطيع المرء أن يستعملها ، على أنّه لا يوجد أيّ أنموذج أو « صيغة » يمكن تطبيقها على فرد مريض أو قد تساعده وتصلح من شأنه .

ومثلما كان على القائد السياسي أن يكون ، في رأي ماركس ، عالم اجتماع فإنّ الطبيب النفساني ، في رأي فرويد ، يجب أن يكون قادراً على أن يقوم بأبحاث علمية . إنّ الحقيقة هي بالنسبة لهما كليهما الوسط الأساسي لتغيير المجتمع أو الفرد ؛ إنّ المفتاح للعلاج الاجتماعي والفردي هو التوعية والتنبيه .

إنّ التحقيق الذي قام به ماركس وهو أنّ : « المطالبة بالتخلي عن الأوهام في حالته هي المطالبة بالتخلي عن حالة تتطلب الأوهام » يمكن أن يكون صادراً عن فرويد أيضاً . فكلاهما أراد أن يحرّر الإنسان من قيود أوهامه لكي يزوّداه بالإمكانية ليصحو ويتصرف تصرُّف إنسانٍ حرّ .

إنّ العنصر الثالث الذي يجمع كلا المذهبين هو نزعتهما الإنسانيّة ، أي أنّ كلّ إنسان يمثل الإنسانية كلّها بحيث لا يوجد أيُّ شيء إنساني يمكن أن يكون غريباً عنه . وكان ماركس ضارباً جذوره في أعماق هذا التقليد الذي ينتمي إليه أبرز ممثليه الأفذاذ من مثل فولتير وليسينغ وهردر وهيجل وغوته . ولقد عبّر فرويد عن مذهبه الإنساني أول ما عبّر في مفهومه عن اللا شعور . فقد ذهب إلى أنّ الناس كلّهم عندهم نفس الدوافع اللا شعورية ، وعلى هذا فهم قادررون على أن يفهموا بعضهم بعضاً حين يجرؤون فقط على أن يغوصوا في عالم اللا شعور السفلي . واستطاع أن يدرس تخيّلات مرضاه اللا شعورية من دون أن يمتعض من ذلك أو يحكم عليها أو يستغرب منها . « فالمادة

التي تنشأ عنها الأحلام » وعالم اللا شعور كلّه صارا بالنسبة لفرويد موضوع بحثه لأنه عرف خصائصها الشاملة العميقة في إنسانيتها .

إنّ الشك وسلطان الحقيقة والمذهب الإنساني هي مبادىء رئيسة ودوافع لمؤلفات ماركس وفرويد . وإنَّ هذا الفصل التمهيدي الذي يعرض للأرضيّة المشتركة التي نشأت عنها أفكارهما كليهما قد يكون ناقصاً لو لم نتطرق على الأقل إلى سمة مشتركة بين المذهبين كليهما أيضاً : **إلى النظر الديناميكي والديالكتيكي إلى الواقع** . ومعالجة هذا الموضوع أهمُّ بكثير من أن فلسفة هيجل لم تكن في البلدان الانجلو سكسونية موضوعاً بحيث لا تُفهمُ طريقةُ ماركس وفرويد الدينامية إلا بصعوبة . ولنا أنْ نبدأ ببعض الأمثلة المستمدة من ميدان علم النفس وعلم الاجتماع على سواء .

وليكنّ مثالنا من علم النفس عن رجل كان تزوج ثلاث مرات . وفي كل مرة كانت الحادثة نفسها تتكرر على نفس المنوال . فهو يعشق فتاةً جميلةً ويتزوجها ويسعد بعض الوقت سعادة شديدة . ومن ثمّ أخذ يشكو من أنَّ زوجته مستبدة جائرة وتحدّ من حريته وغير ذلك . وبعد فترة من الزمن يتعاقب فيها الشجار والصلح يعشق فتاةً أخرى تشبه زوجته شبهاً كبيراً . ويطلّق زوجته ويتزوج « حبّه » الثاني « الكبير » . ويصل به الحال إلى النتيجة نفسها ، ولكن بتعديلات طفيفة فيتكرر عشقه لفتاة من طراز مماثل ويطلّق مرة أخرى ويتزوج « حبّه » الثالث « الكبير » . وتتكرر النتيجة ويعشق فتاة رابعة موقناً أن الحب هذه المرة هو حبٌّ حقيقي خالص (وينسى في أثناء ذلك أنه كان قد أيقن في المرات السابقة نفس اليقين) ويريد أن يتزوج الفتاة . فما الشيء الذي سنقوله لهذه الفتاة الأخيرة لو سألتنا عن رأينا فيما لو كان لها أمل في زواج سعيد به . وفي وسع المرء أن يبدي رأيه في هذه المشكلة على وجوه شتى . فإمّا أن يحكم عليها وفق الطريقة السلوكية بأن يستدل المرء على مستقبله من سلوكه السابق ، وفي مثل هذه الأحوال قد يحاجج المرء على النحو التالي : « لما أنّه هجر زوجته ثلاث مرات فأغلب الظن أنه سيقدم على ذلك أيضاً في المرة الرابعة . ولذلك فإنَّ الزواج منه مخاطرة . وإنَّ لهذا الموقف الواقعي التجريبي بعض الحسنات . ولكن لو أنَّ أم الفتاة تقدمت بهذه الحجج

لصعب عليها أن تجد جواباً على حجة ابنتها لو أنّ هذه قالت إنه لصحيح أنه تصرّف على هذا النحو ثلاث مرات ، على أنّه لا يستبين من ذلك أن التصرف نفسه سيتكرر أيضاً هذه المرة . فإمّا أنه قد تغير ، سيكون الاعتراض ، ومن ذا الذي يستطيع أن يدّعي أنّ إنساناً ما لا يمكن أن يتغير؟ - وإمّا أنّ النساء الأخريات لم يكنّ من النوع الذي استطاع أن يحس نحوه بحبٍّ عميق جداً على حين يروق له الحب نفسه . وليس هنالك حجة مقنعة يمكن أن ترد بها الأم على ذلك . وحين تتعرف الأم على الرجل نفسه وترى أنه افتتن في الحقيقة بابنتها . وأنّه يتكلّم على حبّه لها بصدق وإخلاص ففي مثل هذه الحال قد تغيّر الأم رأيها وتقتنع من ابنتها . فالأم والابنة على سواء تتناولان المسألة على نحو غير ديناميكي : فإمّا أن تتنبأ بشيء يقوم على السلوك السابق للشخص المذكور أو أنهما تقيمان تنبؤهما على ما يقوله ويفعله من لحظة إلى أخرى ، على أنه ليس في وسعهما أن تثبتا أن تنبؤاتهما هي أكثر من تخمينات .

ما الشيء الذي يميّز بخلاف ذلك وجهة نظر ديناميكية ؟ إنّ الشيء الجوهري في هذه الطريقة هو أنّ المرء ينفذ إلى الأثر السطحي للسلوك السابق أو الحالي ويصل إلى فهم للقوى التي أفضت إلى السلوك السابق . فإذا كانت هذه القوى لا تزال موجودة ففي الإمكان الافتراض أن الزواج الرابع أيضاً لن ينتهي نهاية تختلف عما انتهت إليه حالات الزواج السابقة . أمّا إذا تغيّرت القوى التي يقوم عليها هذا السلوك فلا بدّ للمرء من أن يفسح المجال للإمكانية أو حتى للاحتمال أنّ النتيجة ستكون في هذه المرة نتيجة أخرى رغم السلوك السابق . وأية قوى هي هذه القوى التي نتكلم نحن عنها هنا ؟ إنّ المسألة عند هذه القوى ليست أبداً مسألة شيء سري أو حصيلة تأمّل خالص . فهي تظهر على نحو تجريبي حين ندرس سلوك الشخص المعني على نحو مناسب . وعلى هذا نستطيع أن نفترض على سبيل المثال أنّ الرجل لم يتخلّ عن ارتباطه بأمه ، وأنّ المسألة تتعلق بإنسان شديد النرجسية يخامره الشك العميق برجولته وأنّه مراهق متأخر لديه الحاجة الدائمة إلى أن يكون موضع الإعجاب والمحبة بحيث [25] سرعان ما يملّ امرأة بعد أن فاز بها ، إذا ما وجد امرأة تلبّي له هذه الحاجات . إنه

يحتاج إلى إثباتات جديدة لجاذبيته ، وعلى هذا يجب أن يبحث عن امرأة أخرى تحقق له ذلك . وفي الوقت نفسه هو بحق وقفٌ على النساء وتابعٌ لهنّ ويخافهن . وعلى هذا تزوّده كل علاقة وديّة تدوم زمناً أطول بالإحساس أنه أسير . إنّ القوى التي تفعل فعلها هنا هي نرجسيّته وتبعيّته وشكّه بذاته . وهي تخلق الحاجات التي تؤدي إلى هذا السلوك الموصوف أعلاه . وكما قدّمت فإن المرء لا يكتشف هذه القوى مطلقاً بناءً على تأملات مجرّدة . وفي الإمكان مراقبتها على أكثر من وجه : كأنْ يحلّل المرء أحلاماً وتداعياتٍ حرةً وأخيلة ويراقب تعابير الوجه والحركات وطريقة كلام الشخص المذكور وغير ذلك . والحق أنها كثيراً ما تكون بادية للعيان على نحو غير مباشر ، إلاّ أنّه يجب على المرء أن يستدل عليها . وفضلاً عن ذلك فإنه ليس في وسع المرء أن يتعرف عليها إلاّ في داخل إطار نظري من الصلات يكون لها فيه مكانها وأهميتها . على أنّ هذه القوى ليست في المقام الأول لا شعورية فحسب ، بل إنها تناقض وتعارض التفكير الشعوري للشخص المذكور . إنه على يقين أنه سيحبّ هذه الفتاة إلى الأبد وأنه ليس وقفاً على أحد ، بل إنه قوي وذو ثقة بنفسه معتمد عليها . ويفكر الإنسان العادي هكذا : أنّى للمرء أن يتنبأ أن رجلاً عنده الإحساس أنه يحبُّ امرأة حبّاً صادقاً سيهجر هذه المرأة بعد زمن قصير متعلّلاً في أثناء ذلك بأشياء غاية في الغموض مثل « رابطة الدم » و « النرجسية » وغير ذلك ؟ ألا يستطيع المرء أن يحكم على ذلك بأم عينيه وبأذنيه أفضل مما هو على أساس استنتاجات من هذا القبيل ؟

والمشكلة في علم الاجتماع الماركسي هي نفسها . وهنا أيضاً يمكن أن يظهر النظر الديناميكي على النحو الأفضل على مثال عملي . لقد بدأت ألمانيا حربين ، حرب عام 1914 وحرب عام 1939 وكادت أن توفّق فيهما إلى أن تغزو جاراتها الدول الغربية وتهزم روسيا . وبعد انتصاراتها الأولى انهزمت ألمانيا أمام تفوّق الولايات المتحدة بخاصة ، وكان اقتصاد ألمانيا منهكاً محطماً ، لكن ألمانيا سرعان ما استعادت قواها في كلتا المرتين ، وما مضى على الحرب إلاّ خمس أو عشر سنوات حتى وصلت هذه الدولة مرةً أخرى إلى نفس القوة العسكرية والاقتصادية التي كانت لها قبل الحرب . واليوم وبعد

أكثر من خمس عشرة سنة بعد الهزيمة التي كان دمارها أشمل وأوسع مما كان عليه في الحرب العالمية الأولى فإنّ ألمانيا صارت في أوروبا أقوى الدول (بعد الاتحاد السوفييتي) على الصعيد العسكري والصناعي . ولئن كانت فقدت قسماً كبيراً من أراضيها السابقة ، إلاّ أنّ رخاءها أعظم بكثير مما كان عليه من قبل . فألمانيا اليوم تتمتع بحكومة ديمقراطية . وليس لها إلاّ جيش صغير وسلاحٌ بحري وسلاح طيران . وتعلن أنها لن تقوم بأية محاولة لتستعيد أراضيها المفقودة بالقوة مع أنها لم تتخلَّ عن مطالبتها بهذه الأراضي . وتنظر الحكومات السوفييتية ومجموعات صغيرة في الدول الغربية إلى ألمانيا الجديدة هذه بملء الريبة والخوف . ويحاجج المرء أن ألمانيا هاجمت جاراتها مرتين وتسلحت مرة أخرى رغم هزيمتين وأنّ جنرالات ألمانيا « الجديدة » هم أنفسهم أولئك الذين كانوا خدموا على يد هتلر ، وأنه لمن المتوقع أنّ ألمانيا ستقوم بالمحاولة الثالثة وستهاجم هذه المرة الاتحاد السوفييتي لكي تسترد أراضيها المفقودة . وعلى هذه الحجج تردّ دول الناتو (حلف الأطلسي) ومعظم ممثلي الرأي العام أنّ هذه الظنّة لا أساس لها من الصحة وأنها خيالية ، إذ : يعلن قادتها أنهم يريدون سلاماً ، أوليس الجيش الألماني بفرقه الأثنتي عشرة صغيراً جداً بحيث أنه لا يشكل أيَّ خطر لأي شخص كان ؟ وحين نحسب حساباً لتصريحات الحكومة الألمانية (ولنفترض أن المرء صدّق إنها تطابق الحقيقة) وحين نضع في اعتبارنا القوة العسكرية الحالية لألمانيا ففي مثل هذه الأحوال يظهر لنا رأي الناتو (الحلف الأطلسي) مقنعاً في الحقيقة . على أن الحجة أنّ الألمان سيهاجمون مرة أخرى لأنه سبق لهم أن فعلوا ذلك لهي أيضاً حجة قاطعة . والمشكلة هي أنّ المرء ليستطيع أن يبرهن بعض الشيء أن ألمانيا تغيّرت . وهنا أيضاً ، وكما في مثالنا المستمدّ من علم الاجتماع ، نبقى مقتصرين على تخمينات إذا لم نبدأ بتحليل القوى التي تكمن وراء التطور الألماني .

إنّ ألمانيا آخر مَنْ جاء في وسط الأنظمة الصناعية الغربية الكبيرة وبدأت صعودها الرائع بعد عام 1871 . وقد بلغ إنتاج الحديد عندها في عام 1895 إنتاج الحديد عند انكلترا . وفي عام 1914 كانت ألمانيا متفوقة على انكلترا وفرنسا تفوّقاً كبيراً . وكان

لدى ألمانيا نظام صناعي منتج جداً وكان لليد العاملة النشيطة المثقفة الواعية نصيبٌ كبير في ذلك ، على أنه لم يكن لديها مواد أولى كافية ولم يكن لديها إلاّ القليل من المستعمرات . ولكي تحقّق قوتها الإنتاجية الاقتصادية على نحو أعلى كان لا بدّ لها من أن تتوسع وكان عليها أن تغزو أقاليم تمتلك في أوربا وأفريقيا على مواد أولى . وفي الوقت نفسه كان لألمانيا هيئة ضباط وفق التقليد البروسي وتميزت هذه الهيئة منذ زمن طويل بانضباطها وولائها وحماستها للجيش . ولقد اجتمعت القوة الإنتاجية الصناعية والنزعة الخاصة بها إلى التوسع بمهارة الجيش وطموحه ، فكان المزيج المتفجر الذي ساق ألمانيا في عام 1914 إلى أولى مغامراتها الحربية . ولم تسعَ الحكومة الألمانية في عهد بيتمان ـ هولفيك إلى الحرب ؛ بل إنّ رجال الجيش دفعوها إلى ذلك . ولم يمضِ إلاّ ثلاثة أشهر على الحرب حين استساغت الحكومة أهداف الحرب التي تقدم بها إليها ممثلو الصناعة الثقيلة والمصارف الكبرى . وكانت أهداف الحرب هذه في كثير أو قليل نفس الأهداف التي تطلبت من الألمان كلّهم اتحاداً كان منذ السبعينات القوة الدافعة في الأوساط الصناعية . وكانت المسألة مسألة مخزون الحديد والفحم اللوكسمبورجي والبلجيكي والفرنسي ومسألة المستعمرات في افريقيا (لا سيما مسألة كاتنغا) وبعض المناطق في الشرق . وخسرت ألمانيا الحرب ، لكنّ الصناعيين والضباط أنفسهم بقوا في السلطة رغم الثورة التي بدت تهدّدهم فترة قصيرة من الزمن . وفي الثلاثينات استعادت ألمانيا السيطرة التي كانت لها قبل 1914 . على أنّ الأزمة الاقتصادية الكبيرة بملايينها الستة العاطلين عن العمل هدّدت النظام الرأسمالي بأسره ، واستطاع الاشتراكيون مع الشيوعيين أن يسجلوا نحو نصف أصوات الناخبين كلهم وكسب النازيون ملايين لبرنامجهم الحزبي المعادي في الظاهر للرأسمالية . ووافق الصناعيون والمصرفيون والجنرالات على عرض هتلر ليحبطوا الأحزاب اليسارية وأحزاب العمال ولينبّهوا روحاً قومياً ويبنوا جيشاً جديداً قوياً . وتركوه ، مقابل ذلك ، ينجز برنامجه العرقي الذي لم يُرضِ في الحقيقة حلفاءه العسكريين والصناعيين . على أنهم لم يعترضوا عليه . إنّ القوة النازية الوحيدة التي كان يمكن أن تكون خطراً على الصناعيين والجيش كانت

فصيلة الاقتحام النازية (SA) التي سحقت عام 1934 وقضي عليها عملياً من طريق الإبادة الجماعية لقادتها . وكان هدف هتلر إنجاز نفس البرنامج الذي أراد لوديندورف أنّ يحققه في عام 1914 . وكان الجنرالات هذه المرة أكثر تحفّظاً لخططهم الحربية . ولكن لما أنّ هتلر ظفر بعطف الحكومات الغربية فإنّه استطاع أن يقنع جنرالاته بقدراته الفذة وصحّة خططه العسكرية . وحظي بتأييدهم للحرب عام 1939 التي توخت نفس الأهداف التي كان القيصر رمى إليها عام 1914 . وعلى حين تعاطف الغرب مع هتلر حتى عام 1938 ولم يحتجّ على اضطهاداته السياسية والعرقية فقد تبدّل الموقف لما تخلّى هتلر عن سلوكه الحذر وأقحم من ثمّ بريطانيا وفرنسا في الحرب . ومن هنا ساد الانطباع أنّ الحرب ضدّ هتلر هي حرب ضد الديكتاتور ، على حين أن المسألة كانت ، كما في عام 1914 ، مسألة حرب على هجومٍ على الوضع الاقتصادي والسياسي للدول الغربية .

وبعد الهزيمة ابتدعت ألمانيا الأسطورة أنّ الحرب العالمية الثانية كانت حرباً على الديكتاتورية النازية بأنّ تخلّصت من أشهر زعماء النازية البارزين (ودفعت لليهود ولحكومة اسرائيل مبالغ كبيرة كتعويض) . وبهذا حاول المرء أن يبرهن أنّ ألمانيا الجديدة تمايزت كل التمايز من ألمانيا القيصرية والهتلرية . أمّا في الحقيقة فلم يتغيّر الموقف الأساسي . فالصناعة الألمانية هي اليوم قوية أيضاً كما كانت عليه قبل الحرب العالمية الثانية ، والأرض التابعة لألمانيا تقلّصت أكثر فأكثر . ولا يزال الجيش الألماني نفسه ، ولو أنّ المالكين والأشراف فقدوا أساسهم الاقتصادي في بروسيا الشرقية . ولا تزال القوى الكامنة وراء سياسة التوسع الاقليمي هي نفس القوى التي كانت عام 1914 وعام 1939 . ولا يزال لها اليوم طبيعة ديناميكية أقوى ، كأنّ تطالب باستعادة الأراضي « المسلوبة » . وإلى ذلك تعلّم الزعماء الألمان درساً . وهذه المرة تحالفوا منذ البداية مع الولايات المتحدة عوض من أن يكون لهم من أقوى دول الغرب عدوّ ممكن . وتضامنوا هذه المرة مع أوربا الغربية كلها آملين كلهم أن يبرزوا من وسط ذلك دولة قيادية لأوربا الموّحدة ، بعد أن يكونوا أقوى الدول على الصعيد العسكري والاقتصادي . إنّ أوربا

الجديدة التي تقودها ألمانيا ستكون توسعيّة أيضاً مثلما كانت ألمانيا القديمة ، وسيكون في سعيها لاستعادة الأراضي الألمانية السابقة خطرٌ أكبر على السلام . إنني ، بهذا ، لا أود أن أزعم أن ألمانيا تريد الحرب . والمؤكد أنني لا أريد أن أزعم أنها تريد حرباً ذرية . وحسبي أن أقول إنَّ ألمانيا الجديدة تأمل أن تتوصل إلى أهدافها من دون حرب ، وذلك بناءً على التهديد الذي يصدر عن قوة حربيّة متفوّقة بعد أن تشكّلت هذه القوة ذات يوم»[1] .

وأغلب الظن أنَّ هذا الحساب التقديري قد لا يؤدي إلى حرب ، لأنَّ المنظومة السوفييتية لن تنظر بهدوء وتراقب كيف تقوى ألمانيا وتشتد ، كما فعلت بريطانيا العظمى وفرنسا في عام 1914 وعام 1939 .

إنَّ المسألة هنا أيضاً هي أنَّ قوى اقتصاديةً واجتماعيةً ووجدانيةً تفعل فعلها وسبّبت في غضون خمس وعشرين سنة حربين ويحتمل أن تسبّب حرباً أخرى ، لا لأنَّ أحداً ما يريد حرباً ؛ وهذه القوى تفعل فعلها من دون علم البشر وتؤدي إلى تطورات تبعث على الحرب . على أنَّ تحليلاً لهذه القوى يمكن أن يساعدنا على فهم الماضي والتنبؤ بالمستقبل . وإنَّ رأياً يقتصر على مراقبة ظواهر كما هي موجودة في الوقت الحاضر ليس بكافٍ .

وقد كان لماركس مثل فرويد سابقوه . على أنهما كليهما كانا أوّل من عالج موضوعهما بطرق علمية . وبذلك حقّقا للمجتمع أو للفرد ما حققه علم وظائف الأعضاء للخلية الحية وما حققته الفيزياء النظرية للذرة . ويرى ماركس المجتمع بنية معقدة ذات قوى متباينة متعددة ، على أنه يمكن الكشف عنها وإثباتها . وتمكّن معرفة هذه القوى من فهم الماضي والتنبؤ بالمستقبل إلى حدّ ما أيضاً . وطبيعي أنَّ هذا لا يعني أن حوادث معينة ستحدث في كل الظروف ، بل إنَّ هذا بمعنى إمكانيات محددة على

(1) : في مقابلة إذاعية بتاريخ 6 آذار 1954 أعلن آديناور أنه « إذا ما نظّم العالم الحرّ قوّته في يوم من الأيام فإنَّ اللحظة ستكون قد حانت لكي يستطيع المرء أن يساوم مع الكتلة الشرقية على أملٍ في النجاح . »

الإنسان أن يختار بينها .

اكتشف فرويد أن الإنسان بصفته قيمة روحية عقلية يتركّب من قوى يمكنها أن تكون ذات طبيعية متباينة متناقضة وتكون مشحونة بطاقة . والمسألة هنا أيضاً هي مسألة المهمة العلمية لمعرفة نوعيّة . هذه القوى ومعرفة شدّتها واتجاهها ولفهم الماضي والتمكن من التنبؤ باختيارات لأجل المستقبل . وهنا أيضاً فإنّ تغييراً ما ليس ممكن إلاّ بقدر ما تسمح به البنية الموجودة للقوى . وفضلاً عن ذلك فإنّ تغييراً حقيقياً ، وليكن تغيير طاقة داخل البنية المعلومة ، لا يتطلب فهماً عميقاً وشاملاً لهذه القوى والقوانين فحسب ، بل يتطلب أيضاً جهوداً كبيرة وإرادة قوية .

إنّ الأرضية المشتركة التي انبثقت منها أفكار ماركس وفرويد هي التصوّرات عن المذهب الإنساني والإنسانية التي تعود أصولها إلى التقليد اليوناني الروماني واليهودي المسيحي ووجدت من جديد مدخلاً لها مع عصر النهضة إلى التاريخ الأوربي وتطورت تطوراً كاملاً في القرن الثامن عشر والتاسع عشر . وقد كان المثل الأعلى الإنساني لعصر النهضة هو تطوّر الإنسان الكلّي الذي رآه المرء أعلى ذرى التطور الطبيعي .

إنّ دفاع فرويد عن حقوق الغرائز الطبيعية أمام قوى العرف الاجتماعي هو جزء من تقليد المذهب الإنساني مثل مثله الأعلى أنّ العقل يجب أن يتحكم بهذه الغرائز ويهذّبها ويسمو بها . وإنّ احتجاج ماركس على النظام الاجتماعي الذي تشوّه فيه الإنسان من طريق الاستعباد والاقتصاد ، وإنّ مثله الأعلى في تطوير الإنسان الكلي غير المستلب ليعودان إلى نفس التقليد الإنساني . وأضرّ برؤيا فرويد مذهبه في الحياة ، هذا المذهب المادي الديناميكي الذي لم تفسَّر فيه حاجات الإنسان إلاّ تفسيراً جنسياً . وكانت رؤيا ماركس أوسع بكثيرا ، ذلك لأنه أدرك تأثير المجتمع الطبقي المشوّه ولأنّه استطاع أن يتوصل إلى رؤيا الإنسان غير المشوّه وإمكانيات تطوّره في مجتمع إنساني . كان فرويد مصلحاً تحرّرياً وكان ماركس ثورويًا متطرفاً . ومع أنهما كانا مختلفين فقد عمرت صدريهما إرادة مطلقة لتحرير الإنسان وثقةٌ مطلقة أيضاً بالحقيقة كأداة للتحرير ،وعمر صدريهما الإيمان أيضاً أنّ الشرط لتحرير الإنسان هو قدرة الإنسان على أنّ يحطّم قيود الوهم .

الفصل الثالث

مفهوم الإنسان ومفهوم طبيعته الإنسانية

إنّه لمن المعروف بعامة أنَّ البشر كلَّهم يشتركون معاً بنفس الصفات الأساسية التي تتعلق بعلم التشريح وعلم وظائف الأعضاء . وما من طبيبٍ سيظنّ . أنه قادر على أن يعالج كل إنسان دون اعتبار أو مراعاة لسلالته أو لون بشرته بنفس الطرق التي يعالج بها ناساً من بني جنسه . ولكن هل الناس كلهم ذوو نفسيات واحدة فطروا عليها ؟ وهل هم كلهم ذوو طبيعة إنسانية واحدة ؟ أيوجد «طبيعة إنسانية » أو شيءٌ من هذا القبيل ؟

وليس هذا بسؤال أكاديمي بحت على الإطلاق . وكيف يكون في مقدور المرء أن يتكلّم على الإنسانية ؛ إلاّ بمعنى خاص بعلم التشريح ووظائف الأعضاء ، لو تباين البشر تبايناً جوهرياً من حيث بُنيتهم النفسية والروحية ؟ وأنّى لنا أن نفهم « الغريب » لو اختلف عنا في الأساس ؟ وأنّى لنا أن نفهم فن الحضارات الأخرى وأساطيرها ومسرحياتها وفن النحت فيها لو لم تشترك كلُّها بنفس الطبيعة الإنسانية .

إنَّ التصوّر الكلّي عن الإنسانية والمذهب الإنساني ليقوم على فكرة طبيعة إنسانية مشتركة بين الإنسانية جمعاء . ولقد كان هذا مقدّمة التفكير البوذي واليهودي المسيحي . وقد طوّرت البوذية صورة الإنسان إلى مفاهيم وجودية وانتروبولوجية ، وذهبت إلى أنَّ القوانين النفسية نفسها تنطبق على كل الناس لأنَّ الحالة الإنسانية Conditio Humanoهي نفسها بالنسبة لنا جميعاً وأننا نعيش كلنا في وهم انفصال ذاتنا وثباتها وأننا نحاول أن نجد جواباً على مسألة وجودنا بأنْ نحاول أن نتشبّث في جشع ونهم بالأشياء كلها ، ولا سيّما الشيء الخاص « بذاتنا » . إننا كلنا نعاني ونتألم لأنَّ هذا

الجواب على الحياة خطأ ولن يكون في وسعنا أن نتخلّص من الألم إلاّ إذا أعطينا الجواب الصحيح : أي إذا تغلبنا على وهم انفصالنا وتغلبنا على جشعنا وصحونا لكي ندرك الحقيقة الأساسية التي تتحكم بوجودنا .

إنَّ التقليد اليهودي ـ المسيحي الذي يعتقد بخالقٍ وحاكمٍ أعلى هو الله يعرّف الإنسان على نحو آخر . إنَّ رجلاً واحداً وامرأةً واحدة هما سلفان للجنس البشري كله ، وهذان السلفان والأجيال القادمة كلها خلقوا « على صورة الإله » . فهم كلهم يشتركون مع بعضهم بنفس الصفات والسمات التي تجعلهم بشراً وتمكنهم من أن يعرفوا بعضهم ويحبّوا بعضهم بعضاً . وإنَّ هذا هو الشرط لرؤيا نبوية لعصر انتظار المنقذ والتوجيه السلمي للبشرية جمعاء .

إنَّ سبينوزا ، أبا علم النفس الديناميكي الحديث ، هو من بين الفلاسفة الذين سلّموا « بنموذج للطبيعة الإنسانية » يمكن إثباته وتحديده وتنتج عنه قوانين سلوك إنساني وردود أفعال إنسانية . وكان في وسع المرء أن يفهم الإنسان بعامة ، لا إنسان هذه الحضارة أو تلك فحسب ، بل إنه استطاع أن يفهم أيَّ كائن آخر في الطبيعة لأن الإنسان هو نفسه دائماً وأبداً ولأنَّ القوانين نفسها تنطبق علينا كلنا في كلِّ الأزمان . واعتقد فلاسفة القرن الثامن عشر والتاسع عشر (لا سيما غوته وهيردر) أنَّ الإنسانية المتأصلة في الإنسان ستقوده إلى مراحل تطور أعلى وأعلى . وآمنوا أنَّ كل واحد لا يحمل فرديته الخاصة به فحسب ، بل إنه ليحمل في الوقت نفسه في أعماقه الإنسانيةَ كلها بكل إمكانياتها . وعلى هذا كانت رسالتهم في الحياة محصورة في تطوير الكلِّ من طريق الفردية . ويصوت الإنسانية أيقنوا أنَّ كل واحد تزوّد به ويمكن أن يفهمه كلّ كائن إنساني[1] .

(1) : انظر : كورف ، هيرمان أوغست ، روح عصر غوتة ، 4 مجلدات ، لايبزيغ 1958 ، وكذلك الدراسة الرائعة حول المثل الأعلى للإنسانية في مسرحية غوتة « إفيغيني » لصاحبها : اوسكار زايدلين : « مسرحية غوتة افيغيني والمثل الأعلى الإنساني ، في : مقالات في الأدب الألماني المقارن ، تشابل هيل 1961 .

واليوم فقدت اعتبارها فكرة طبيعة إنسانية أو طبع ما للإنسان إمّا لأننا ازددنا تشككاً في المفاهيم الميتافيزيقية المجردة مثل « طبيعة الإنسان » أو إمّا لأننا أضعنا منّا تجربة الإنسانية التي قامت عليها التصوّرات البوذية واليهودية ـ المسيحية وأفكار سبينوزا وعصر التنوير أيضاً . ويميل علماء النفس والاجتماع في الوقت الحاضر إلى الرأي القائل إنّ الإنسان ورقة لا يمكن وصفها وتكتب عليها الحضارة الموجودة في حينها نصوصها . والحق أنهم لا ينكرون تفرّد النوع الإنساني ، على أنهم حرّروا مفهوم الإنسانية من كل المضامين تقريباً ومن الجوهر كلّه .

وخلافاً لهذه النزعات الحالية ذهب ماركس وفرويد إلى أنّ سلوك البشر يمكن فهمه ذلك لأنّ المسألة هنا هي مسألة سلوك الإنسان ومسألة سلوك جنس معيّن يستطيع المرء أن يعرفه ويحدّده من حيث طبعه النفسي والروحي والعقلي .

فإذا سلّم ماركس بطبيعة الإنسان فإنّه لم يقع في الخطأ الشائع بأن يخلط بينها وبين مظاهرها وتجلياتها الخاصة . فقد ميّز « الطبيعة الإنسانية بعامة » من طبيعة الإنسان المعدلة تاريخياً في كل عصر » . وطبيعي أنّ عيوننا لا تقع أبداً على الطبيعة الإنسانية بعامة لأنّ ما نراه هو دائماً التجليات والمظاهر النوعية للطبيعة الإنسانية في مختلف الحضارات . على أننا نستطيع أن نستدل من هذه المظاهر والتجليات على « الطبيعة الإنسانية بعامة » وعلى نوعيّة القوانين التي تتحكم بها ونوعيّة الشيء الذي يحتاج إليه الإنسان كإنسان .

ويصف ماركس في بواكير مؤلفاته « الطبيعة الإنسانية بعامة » بأنها « طبع الإنسان » . ويتخلى فيما بعد عن هذا الوصف لأنه أراد أن يوضح أن « الطبع الإنسانيّ ليس مفهوماً مجرّداً تنطوي عليه طبيعة الفرد »[(2)] .

(2) : انظر : كارل ماركس : المؤلفات ، مجلد 23 ، ص 637 حاشية 63 .
انظر : ك . ماركس : المؤلفات الكاملة (طبعة محققة) ، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ص 535 ، وكذلك المؤلفات المجلد الثالث ، ص 6 . (ويزعم ممثلو الماركسية السوفييتية وبعض اللاشيوعيين أن آراء ماركس الشاب ، كما عبّر عنها في المخطوطات الفلسفية الاقتصادية ، تختلف من حيث المبدأ من آراء ماركس « الناضج » =

لقد أراد ماركس أن يتجنّب الأثر أيضاً أنّه عدَّ طبع الإنسان جوهراً لا تاريخياً .
لقد كانت الطبيعة الإنسانية بالنسبة له قوة محددة أو بنية شرطيّة أو ، إذا صحّ التعبير ، المادة الإنسانية الأولى التي لا يستطيع المرء أن يحوّلها من حيث هي ، كما بقيت أيضاً عظمة المخ الإنساني وبنيته كما هي منذ بداية الحضارة المدنية . على أنَّ الإنسان يتغيّر . إنّه نتاج التاريخ ويتغير في سياق تاريخ تطوره هو . فهو يصير إلى ما هو ممكن .
والتاريخ هو العملية التي يصنع فيها الإنسان نفسه بأنْ يطوّر في عملية العمل تلك الإمكانيات التي سبق أن وضعت فيه منذ ولادته . « إنَّ ما يسمّى بتاريخ العالم كلّه ليس إلاّ نتاج الإنسان من خلال العمل الإنساني ، وليس إلاّ صيرورة الطبيعة بالنسبة للإنسان ، وبذلك فإنَّ لديه أيضاً البرهان الواضح القوي عن ولادته من خلاله هو نفسه وعن عملية نشوئه . »[3]

ولقد اعترض ماركس على موقفين مرة على الموقف اللاتاريخي أنَّ المسألة في حالة طبيعة الإنسان هي مسألة جوهر سبق أن كان موجوداً منذ بداية التاريخ ، على أنه عارض أيضاً المفهوم النسبي أن طبيعة الإنسان ليس لها في ذاتها أيّة نوعيّة وليست إلاّ صورة منعكسة لظروف اجتماعية . على أنَّ ماركس لم يتوصّل قط إلى أن يطوّر نظرية حول طبيعة الإنسان تطويراً كاملاً وأن يتجاوز الموقف اللاتاريخي والنسبي . وعلى هذا بقي موقفه معلّقاً بالنسبة لتفسيرات مختلفة متناقضة . ومع هذا ينتج عن تصوّره عن الإنسان آراء وأفكار محدّدة عن المرض الإنساني والصحة الإنسانية . إنَّ مظهر مرض

على أنني أشاطر معظم الماركسيين اللاسوفييت الرأي أنَّ هذا التفسير باطل وأنه لا يخدم إلاّ الغرض أن تطابق إديولوجية السوفييت أفكار ماركس . (انظر في هذا الصدد الفصل المتعلق بطبيعة الإنسان في : إ . فروم : صورة الإنسان عند ماركس ، نيويورك 1961 ، وكذلك : ر . توكر : الفلسفة والأسطورة في كارل ماركس ، مؤسسة جامعة كمبريدج للطباعة 1961 .

(3) : انظر : ماركس ، كارل ، المؤلفات الكاملة ، القسم الأول ، المجلد الثالث ص 125 ، أو المؤلفات ، مجلد الملاحق (I) ، ص 546 .

نفسي هو في نظر ماركس الإنسان المشوّه والمغترب . وإنّ مظهر الصحة النفسية هو الإنسان المستقلّ والفعّال المنتج . وستكون لنا عودة فيما بعد إلى هذه المفهومات بعد أن نكون عالجنا فكرة الدوافع الإنسانية عند ماركس وفرويد .

على أنّه يجب علينا هنا وفي هذا المقام أن نعود مرة أخرى إلى موضوع مفهوم الطبيعة الإنسانية في فكر فرويد . ونكاد لا نحتاج إلى إنسان ملمّ بمذهب فرويد لنوضّح له أنّ موضوع بحثه كان الإنسان بوصفه إنساناً أو أنّ فرويد وضع « انموذجاً للطبيعة الإنسانية » ، على حدّ تعبير سبينوزا . وهذا الانموذج طابق التفكير المادي للقرن التاسع عشر . فقد تصوّر المرء الإنسان آلة تدفعها طاقة جنسية ثابتة نسبياً تسمى « الليبيدو » . ويسبب هذا الليبيدو توتراً مؤلماً لا يخف إلّا من طريق عملية الاسترخاء الجسدي . ولقد سمّى فرويد الخلاص من التوتر المؤلم « لذة » Lust وبعد تخفيف التوتر يتزايد الليبيدو ويشتد من جديد بسبب تفاعلات كيميائية في الجسد وتنشأ بذلك الحاجة من جديد إلى تخفيف التوتر ،وهذا يعني الحاجة إلى إشباع شهواني . وتقود هذه القوة المحركة من توتر إلى استرخاء ثم إلى توتّر جديد ومن ألم إلى لذة ثم إلى ألم جديد ويطلق عليها فرويد « مبدأ اللذة » . ويضعها نقيضاً « لمبدأ الواقع » الذي يملي على الإنسان ما ينبغي أن يطمح إليه في الدنيا التي يعيش فيها وما ينبغي عليه أن يتفاداه إذا ما أراد أن يبقى . وكثيراً ما يتعارض مبدأ الواقع مع مبدأ اللذة ، وإنّ توازناً معيناً بينهما كليهما لهو الشرط للصحة النفسية ، هذا وإذا اختلّ التوازن بين المبدأين كليهما فإنه ينتج عن هذا ظواهر متعلقة بالعصاب والمرض العقلي .

الفصل الرابع

التطوّر الإنساني

يفهم فرويد كما يفهم ماركس تطور الإنسان على أنه نشوؤه وارتقاؤه ويذهب في أفكاره عن تطوّر الفرد إلى أنّ القوة الأساسية المحرّكة ، أي الطاقة الجنسية ، تمرّ هي نفسها بتطوّر يمتدّ من الولادة إلى المراهقة .ويمرّ الليبيدو بمراحل مختلفة : إذ يتركز في بادىء الأمر في رضاع الرضيع وعضه ومن ثمّ في عملية الافرازات البرازية والبولية وأخيراً في الجهاز التناسلي . فالليبيدو هو نفسه وليس هو نفسه أيضاً في حياة كل فرد ، فقوته واحدة ، على أنّ كيفية ظهوره تختلف في عملية التطور الفردي .

إنّ صورة فرويد عن تطوّر الجنس البشري لتشبه إلى حدّ ما صورة التطور الفردي ؛ هذا وإنّها لتبيّن أيضاً فروقاً . ويرى فرويد في البدائي إنساناً أشبع غرائزه ودوافعه كلّها إشباعاً تاماً ، بالإضافة إلى تلك الدوافع الشاذة جنسياً والتي هي جزء من الحياة الجنسية البدائية . على أنّ الإنسان البدائي المشبع في دوافعه وغرائزه ليس صانعاً للحضارة وللمدنية .

ولأسباب لم يوضّحها فرويد ، للأسف ، أخذ الإنسان يخلق حضارة . على أنّ هذا الإنجاز الخلاّق بالذات يجبره على أن يتخلّى عن إشباع دوافعه إشباعاً تاماً مباشراً ؛ ويتحوّل الدافع المحبط إلى طاقة لا جنسيّة روحية وعقلية هي اللبنة في بناء الحضارة . (ولقد سمّى فرويد هذا التحويل للطاقة الجنسية إلى طاقة لا جنسية « تصعيداً » واصطنع في أثناء ذلك مماثلة من الكيمياء .) وكلّما تطورت الحضارة صعّد الإنسان دوافعه الليبيدية الأصلية وكبت أيضاً هذه الدوافع وأحبطها .ويصبح أكثر حكمة

وثقافة، على أنه يصبح إلى حدّ ما أقلُّ سعادة أيضاً مما كان البدائي ويميل ميلاً أشدّ إلى العصاب الذي هو نتيجة للتنازل الشديد عن الدافع . ويضجر الإنسان من الحضارة التي صنعها هو نفسه . ومع أنَّ التطور التاريخي هو من حيث المنجزات الحضارية ظاهرة إيجابية، إلاّ أنه يسبب له أيضاً قلقاً متزايداً واستياءً وعدم ارتياح ويساعد على نشوء أمراض العصاب .

إنَّ وجهاً آخر من نظرية فرويد في التاريخ ليرتبط بعقدة أوديب . وفي « الطوطم والتابو » يطوّر الغرض بأنه يجب البحث عن الخطوة الحاسمة من التاريخ البدائي إلى التاريخ المتحضّر في ثورة الأبناء على آبائهم وفي قتل الأب المكروه . فالأبناء يوجدون نظاماً اجتماعياً يقوم على اتفاق يستثني المزيد من قتل الآباء وسط المتنافسين ويسنّ مبادىء أخلاقية . ويتم تطوّر الطفل في رأي فرويد على طريق مماثل . فالولد يغار في الخامسة أو السادسة من عمره من أبيه غيرة شديدة ولا يكبت الرغبات الإجرامية ضده إلاّ تحت ضغط الخوف من الخصي . ولكي يتخلص من خوفه الدائم يتشبّع بتابو غشيان المحارم ويكوّن على هذا النحو نواة ينمو ويتطور من حولها « ضميره » أو « الأنا الأعلى » عنده . ويضاف فيما بعد إلى المحرّمات الأصلية التي وضعها الأب محظورات ونواهٍ وأحكام لسلطات أخرى وللمجتمع .

ولم يحاول ماركس أن يرسم تطوّر الإنسان الفرد . فلم يهمّه إلاّ تطوّر الإنسان في التاريخ .

ويتحدّد التاريخ في مجراه بتناقضات دائمة، كما يرى ماركس . فقوى الإنتاج تنمو، وبذلك ينشأ تضارب وتعارض مع الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة . وهذا التضارب « بين الآلة البخارية مثلاً والتنظيم الاجتماعي السابق والتنظيم الاجتماعي السابق للصناعة اليدوية) يحدث تغيرات اقتصادية واجتماعية . على أنَّ الاستقرار الذي نشأ من جديد يتعرض للخطر مرة أخرى من خلال تطوير قوى الإنتاج (من الآلة البخارية . مثلاً ، إلى استعمال البنزين والكهرباء وحتى الطاقة الذريّة .) ويؤدي هذا إلى صور وأشكال جديدة للمجتمع تطابق قوى الإنتاج المتغيّرة أفضل

مطابقة . ويقترن التضارب بين قوى لانتاج والبنى السياسية والاجتماعية بالصراع والنزاع بين الطبقات الاجتماعية . إن البقة الاقطاعية التي تقوم على أشكال إنتاج أقدم لتتعارض مع الطبقة الوسطى الجديدة طبقة الصنائع اليدوية الصغيرة والتجار ؛ وفيما بعد ، وفي زمن قليل ، تجد الطبقة الوطى نفسها في صراع مع اليد العاملة ومدراء الشركات الصناعية الاحتكارية الكبر الذين يحاولون أن يخنقوا الأشكال السابقة للشركات ذات الحجم الأصغر .

إنَّ التطور النفسي للإنسان ليحث في نطاق العملية التاريخية . والمفهوم المركزي في نظرية التطوّر الماركسية هو علاقة لإنسان بالطبيعة كليّاً . وفي أثناء عملية التطوّر يستقلّ عنها أكثر وأكثر ويبدأ بالسيطرة على الطبيعة ويتحوّل في عملية العمل ، وفي أثناء تحويل الطبيعة يتحوّل هو نفسه أيضاً . وتتحدد حرية الإنسان وقدرته على التفكير بتوقّفه على الطبيعة . فهو أشبه بطفل في بعض النواحي . يترعرع تدريجياً ؛ وإذا ما سيطر على الطبيعة وصار كائناً مستقلّاً استطاع أن يطوّر كل قدراته الفكرية والوجدانية . وإنَّ مجتمعاً اشتراكياً ، كما يفهمه ماركس ، هو مجتمع يبدأ فيه الإنسان اليافع بتنمية كل طاقاته وتطوير قواه . وفي الفقرة التالية المقتبسة من « رأس المال » يعرب ماركس عن بعض أفكاره حول هذا الموضوع : « إنَّ أجهزة الإنتاج الاجتماعية القديمة هي أبسط وأوضح بكثير من نظام الإنتاج البورجوازي ، على أنها تقوم إمّا على عدم نضج الإنسان الفرد الذي لم ينفصل بعد عن الحبل السري لعلاقة النوع الطبيعيّة بآخرين أو أنها تقوم على علاقات تحكّم وسيطر أورق غير مباشرة . وهي مشروطة بمرحلة تطور منخفضة لقوى العمل الإنتاجية ومشروطة أيضاً بعلاقات البشر المشوّشة تشوّشاً مطابقاً لذلك في داخل العملية المادية للإنتاج الحيوي ، ومن هنا جاءت علاقاتهم المشوشة ببعضهم وبالطبيعة . وينعكس هذا التشوّش الواقعي انعكاساً معنوياً في ديانات الشعوب القديمة وعبادة الطبيعة . وليس بإمكان الانعكاس الديني للعالم الواقعي أن يزول البتة إلا إذا مثلت ظروف حياة الناس العملية في أيام العمل علاقات سليمة متبادلة فيما بينهم وبين الطبيعة . إنَّ شكل الحاة الاجتماعية ، وهذا يعني شكل عملية الإنتاج المادي ،

لا يكشف إلاّ عن غشاوته الضبابية الصوفية لما يخضع كنتاج ناسٍ تكيفوا اجتماعياً تكيّفاً حراً لرقابتهم المنظمة الواعية الرشيدة . على أنه يطالب ، فضلاً عن ذلك ،بأساس ماديّ للمجتمع أو بسلسلة مزشروط الوجود المادية هي نفسها نتاج طبيعي لتاريخ تطور طويل ومرير .»[1] »

ويتحرر الإنسان ببطء من الطبيعة الأم بن طريق عملية العمل ، وفي عملية التحرّر هذه يطوّر قواه وقدراته الفكرية والوجدنية ؛ ويبلغ سن الرشد ويصبح إنساناً حراً مستقلاً . وحين يملك زمام الطبيعة ويسيطر عليها سيطرة عقلية وحين يفقد المجتمع طابعه الطبقي المضاد فإنّ « ما قبل التاريخ » سينتهي وسيبدأ تاريخ إنساني حق يخطط فيه ناس أحرار تبادلهم مع الطبيعة وينظمون هذ التبادل . إنّ هدف الحياة الاجتماعية ومآلها ليس العمل والإنتاج ، بل تطوير قدرات الإنسان كغاية ذاتية . وإنّ هذا بالنسبة لماركس مجال الحرية الذي سيجتمع فيه شمل الإنسان بأخية الإنسان وبالطبيعة .

إنّ الخلاف بين ماركس وفرويد من حيث فهمها للتاريخ واضح ملموس . فلقد آمن ماركس إيماناً صحيحاً بقدرة الإنسان على الكمال وبالتقدم الذي يضرب جذوره في التقليد المسيحي بدءاً من الرسل ومروراً بالمسيحية وعصر النهضة إلى فلسفة عصر التنوير . أما فرويد ، لا سيما فرويد بعد الحرب العالمية الأولى ، فقد كان ريبيّاً . لقد رأى التطور الإنساني موسوماً بميسم مأساوي . فما يقوم به الإنسان دائماً يؤول إلى الإحباط . فلو صار بدائياً مرة أخرى لفاز باللذة لا بالحكمة ؛ وإذا ما استمرّ في تشييد مدنية أكثر تعقيداً فإنه سيصبح أكثر ذكاءً ، على أنّه سكون لقاء ذلك أكثر شقاءً ومرضاً . ويرى فرويد التطور سيفاً ذا حدين ؛ والمجتمع فينظره يسبب أضراراً كثيرة ، مثلما يفعل خيراً . ويرى ماركس المجتمع طريقاً إلى تحيق الذات ؛ ومهما سبّبت مجتمعات معيّنة من أضرار فالمجتمع في نظره شرطٌ لولاة الإنسان ونموّه وتطوّره . ويصبح « المجتمع الطيب في نظر ماركس مطابقاً لمجتمع ناسٍ أخيار ، وهذا يعني أفراداً منتجين ، أصحّاء العقول ومتطورين تطوّراً كاملاً .

(1) : انظر : مؤلفات ماركس وانجلز ،المجلد الثالث والعشرين ، ص 93 ومابعد .

الفصل الخامس

الدوافع الإنسانيّة

ما القوى التي تحث الإنسان ليتصرف بطريقة معيّنة ،وما الدوافع التي تدفعه في اتجاه معينّ ؟

يبدو كأنّ ماركس وفرويد بعيدان عن بعضهما بعداً شاسعاً بالنسبة لهذه الأسئلة وكأنّ بين مذهبيهما تناقضاً لا يحل . والعادة أنّ نظرية التاريخ « المادية » عند ماركس تفهم بهذا المعنى وكأنّما الدافع الأساسي للإنسان ، كما يرى ماركس ، هو رغبته في إشباع « مادي » وتطلّعه إلى أن يستهلك الكثير ويحصل على الكثير الكثير . إنّ الطمع في أشياء مادية كدافع أساسي للإنسان سيناقض ويخالف في مثل هذه الأحوال مفهوم فرويد الذي بموجبه ينبغي أن تكون الرغبة أو الحاجة الجنسية للإنسان الدافع الأساسي لعمله . ويبدو أنّ الرغبة في الحيازة والتملك من جهة والرغبة في الإشباع الجنسي من جهة أخرى هما النظريتان المتعارضتان في الدوافع الإنسانية .

وينتج مما تقدّم أنّ الشيء الذي يتعلق بفرويد هو تفسير لنظريته مبالغ في تبسيطه وتشويهه . ويعتقد فرويد أن الإنسان تحثه وتدفعه تناقضات : كأنّ يدفعه التناقض بين طلبه للذة الجنسية وتطلّعه إلى أن يبقى على قيد الحياة ويتغلب على بيئته ومحيطه . وازداد هذا التضارب تعقيداً لمّا سلّم فرويد فيما بعد بعامل آخر يتعارض مع ما سبق ذكره من عوامل ،وهو الأنا الأعلى ،أو سلطة الأب التي تشرّبت بها الروح وسلطة القواعد والمعايير المثلة به . وتبعاً لذلك فإنّ الإنسان لا يكون مدفوعاً في مفهوم فرويد عن

القوى المتعارضة إلاّ برغبته في الإشباع الجنسي . (وفي أثناء تطوير نظرياته التي أودّ أن أمرّ بها هنا مروراً سريعاً ابتدأ فرويد من تناقض آخر : فقد رأى في التضارب بين « دافع الحياة » و « دافع الموت » قوتين تتصارعان أبداً في أعماق الإنسان وتعلّلان عمله) .

إنّ تشويه نظرية الدوافع الماركسية أشدّ وأوضح من تشويه نظرية فرويد . فهو يبدأ بمفهوم « المادية » ولهذا المفهوم وللمفهوم المضاد ،مفهوم « المثالية » ، معنى يختلف كل الإختلاف بحسب السياق الذي يستعملان فيه . فإذا كانت المسألة موقف إنساني فإن المرء يفهم « المادي » على أنه إنسان يهمه في المقام الأول إشباع رغباته المادية ويفهم « المثالي » على أنه شخص مدفوع بفكرة ولديه دافعٌ ديني أو أخلاقي . أمّا في المصطلح الفلسفي فتعني « المادية » و « المثالية » شيئاً آخر ، ويجب فهم الماديّة عند ماركس بما يطابق هذا المعنى . (وبالمناسبة فإنّ ماركس نفسه لم يستعمل هذا المفهوم قط .) وتعني المثالية من الناحية الفلسفية أنّ الأفكار تمثّل الواقع الحقيقي وأنه ليس للعالم المادي الذي ندركه بحواسنا أيُّ واقع حقيقي . أمّا بالنسبة للمادية السائدة في نهاية القرن التاسع عشر فقد كانت المادة لا الأفكار الشيء الواقعي . وخلافاً للمادة الميكانيكية (التي يقوم عليها تفكير فرويد أيضاً) فإنّ ماركس لم يهتم بالعلاقة السببيّة بين المادة والروح . لقد همّه أن يفهم كل الظواهر على أنّها نتيجة لعمل كائنات إنسانية واقعية حقيقية .

« وخلافاً للفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض سيكون الصعود هنا من الأرض إلى السماء . وهذا يعني لن تكون نقطة البدء مما يقوله الناس ويتصورونه ويتوهّمونه ولا من الناس الذين قيل عنهم وتمّ تصوّرهم وتخيلهم لكي يتم الوصول من هذا المنطلق إلى الإنسان الحقيقي ؛ إنّما سيكون البدء من الناس العاملين حقاً وتبعاً لحياتهم الواقعية يكون تصوير تطور الانعكاسات الأديولوجية وأصداء هذه الحياة . »[1] .

تشترط « المادية » الماركسية أن نبدأ دراسة الإنسان بالإنسان الحقيقي الواقعي كما

(1) : انظر : المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) ، القسم الأول المجلد الخامس ،ص 26 .

نجده ونلتقيه ، لا أن نبدأ بأفكاره عن ذاته وعن العالم التي يحاول أن يصرّح بها عن نفسه . ولكي نفهم كيف حصل هذا الخلط بين المادية الشخصية والمادية الفلسفية في حال ماركس علينا أن نسعى أيضاً إلى أن نضع نصب أعيننا نظريته التي يطلق عليها « نظرية التاريخ الاقتصادية » . ولقد فهم المرء هذا المفهوم خطأً بما معناه أنه ليس في العملية التاريخية ، بحسب ماركس ، إلاّ دوافع اقتصادية تحدّد عمل الإنسان وتتحكّم به . وذهب المرء إلى أن المسألة لدى العامل « الاقتصادي » هي إذاً مسألة دافع ذاتي نفساني ، أي مصالح اقتصادية . على أنّ ماركس لم يقصد هذا قط . فالمادية التاريخية ليست في نظره نظرية سيكولوجية . إنّ مسلّمته الأساسية هي أنّ الكيفية التي ينتج بها الإنسان تؤثر في حنكته وطريقته في العيش وأنّ هذه الحنكة تؤثر بدورها في تفكيره وفي بنية مجتمعه السياسية والاجتماعية . ومن الناحية الاقتصادية لا يتعلق الأمر في هذا الصدد بدافع نفسي ، بل بطريقة الإنتاج ،ولا بعامل سيكولوجي ذاتي ، بل بعامل اقتصادي اجتماعي موضوعي . وإنّ فكرته بأن الإنسان تصنعه وتصقله حنكته لم تكن جديدة في ذاتها . فقد كان عند مونتسكيو الفكرة نفسها حين يزعم أن المؤسسات تصنع الناس ؛ ولقد عبّر روبرت أوين عن هذا تعبيراً مماثلاً . أمّا الشيء الجديد في مذهب ماركس فقد كان تحليله المفصل لنوعية هذه المؤسسات وأنه يجب فهمها على أنّها جزء من نظام الإنتاج الذي يميّز المجتمع . وفي إمكان ظروف اقتصادية شتّى أن تخلق ، بحسب ماركس ، دوافع سيكولوجية مختلفة . وفي إمكان نظام اقتصادي معين أن يؤدي إلى تشكّل نزعات وميول زهدية متقشّفة (كما هي مثلاً في الرأسمالية المبكرة .) وفي إمكان نظام اقتصادي آخر أن يسبب في ظهور الرغبة في الادخار والكنز (كما هي الحال في رأسمالية القرن التاسع عشر .) كما أنّ في إمكان نظام اقتصادي آخر أن يجعل المرء يتمنى في المقام الأول أن ينفق المال ويستهلك أكثر فأكثر (كما في رأسمالية القرن العشرين .) وليس لمذهب ماركس إلاّ مقدّمة واحدة شبه سيكولوجية : وهي أنّ الإنسان يجب أن يشرب ويأكل باديء ذي بدء قبل أن يتمكن من الاهتمام بالسياسة والعلم والفن والدين وغيرها . وعلى هذا فإنّ إنتاج الأشياء التي تخدم المعيشة المباشرة

ودرجة التطور الاقتصادية الذي حقّقه المجتمع الموجود ليشكّلان الأساس الذي تطوّرت عليه المؤسسات السياسية والاجتماعية ، لا بل الفن والدين . ويصاغ الإنسان نفسه في كل مرحلة تاريخيّة طبقاً للحنكة السائدة في كل مرة والتي تتحدد بدورها بطريقة الإنتاج . على أنّ هذا كلّه لا يعني أنّ الدافع للإنتاج أو الاستهلاك هو الدافع الأساسي للإنسان ، بل على العكس إنّ ماركس ينتقد في المجتمع الرأسمالي أنه يجعل الرغبة في « الامتلاك » و « الاستهلاك » الرغبة المسيطرة على كل شيء في الإنسان . وبالنسبة لماركس فإنّ إنساناً تتملكه رغبة الحيازة والاستهلاك هو إنسان مشوّه . وكان هدفه مجتمعاً اشتراكياً منظماً على نحوٍ لا يكون فيه الربح أو الملكية الخاصة الهدف الأساسي للإنسان ، بل التطوير الحر لكل قدراته وطاقاته . ليس الإنسان الذي يملك الكثير ، بل إنّ الإنسان الذي يكوّن الكثير هو الإنسان الإنساني بحق والمتطور كل التطور .

والحق إنه لمثال واضح وبارز جداً على قدرة الإنسان على أن يشوّه الأشياء ويسوّغها أنّ ماركس لا غيره هاجمه المتحدثون باسم الرأسمالية على أهدافه « المادية » كما يقال . وهذا لا يغاير الحقيقة فحسب ، بل إنّ المفارقة في ذلك هي أن نفس المتحدثين باسم الرأسمالية يحاربون الاشتراكية قائلين إنّ دافع الربح الذي تقوم عليه الرأسمالية هو الدافع الوحيد الفعال للعمل الإنساني الخلاق ، وعلى هذا ليس في إمكان الاشتراكية أن تنجز أيّ شيء ذلك لأنها ترفض أن يكون دافع الربح الباعث الأساسي للاقتصاد . وهذا كلّه يصبح أكثر تعقيداً ومناقضة حين ينعم المرء النظر في أنّ الشيوعية الروسية أخذت بهذا التفكير الراسمالي وأنّ دافع الربح هو بالنسبة لمدراء المؤسسات والعمال والفلاحين في الاتحاد السوفييتي أهم دوافع الانجاز في الاقتصاد المعاصر . وكثيراً ما يتفق النظام السوفييتي والنظام الرأسمالي ، لا في الممارسة والتطبيق فحسب ، بل في مزاعمهما النظرية حول الدوافع الإنسانية ، وكلاهما يناقض بذلك ويعارض نظريات

ماركس وأهدافه .»(2)

(2) : يذهب ر . توكر بغير حق إلى أنّ ماركس اعتقد أن العمل الذاتي الحرّ الخلاق يصير إلى عمل مغترب من طريق التجميع القسري للثروة . ويقوم خطأ توكر على ترجمة . خاطئة لقول ماركس في « المخطوطات الفلسفية الاقتصادية » الذي مفاده أن : « العجلات الوحيدة التي يحرّكها الاقتصاد الوطني هي الجشع » . ويخلط توكر بين الذات والموضوع حين يقرأ الموضع على الشكل التالي : « العجلات الوحيدة التي تحرّك الاقتصاد الوطني هي الجشع . » انظر : المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) : القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص 81 وما بعد . وكذلك : ر . توكر : الفلسفة والأسطورة في كارل ماركس ، 1961 .

الفصل السادس

الفرد المريض والمجتمع المريض

ماذا يعني مفهوم الصحة النفسية عند فرويد وماركس ؟ إنَّ مفهوم فرويد معروف بعامة . وطبقاً لذلك تتنازع الإنسان رغبات الطفل فيه والمطالب التي يطلبها وهو يافع إذا لم يفلح في أن يحلّ عقدته الأوديبيّة ، وبمعنى آخر ، إذا لم يتمكّن من أن يتغلّب على رغباته وميوله الطفولية وأن يطوّر اتجاهاً تناسلياً ناضجاً . ويمثل النظام العصابي حلاً وسطاً بين حاجات الطفل الصغير والفتى اليافع على حين يكون الذهان (Psychose) تلك الصورة لعلم الأمراض (الباتولوجيا) التي تجتاح فيها الرغبات الطفولية والأخيلة والأوهام الأنا البالغ بحيث إنَّ حلاً وسطاً بين العالمين يصبح محالاً . وطبيعي أنَّ ماركس لم يطوّر قط أيّ علم نفسيٍ مرضي منظم منسّق ، على أنّه يتكلّم على صورة للتشوّه النفسي التي هي في نظره تعبير أساسي عن المرض النفسي وتطمح الاشتراكية إلى التغلب عليها : وهذه الصورة هي الاغتراب (Entfremdung) [1]

(1) : بات مفهوم « الاغتراب » أكثر فأكثر محط الأفكار وموضع الاهتمام في مناقشة أقوال ماركس في انكلترا وفرنسا وألمانيا والولايات المتحدة وفي يوغسلافيا وبولندة أيضاً . وأكثر المشاركين في هذا النقاش ،منهم اللاهوتيون الكاثوليك والبرتستانت ومنهم الاشتراكيون الإنسانيون ،ينادون بالرأي أنَّ الاغتراب ومهمة التغلب عليه يحتلان مركز الصدارة عند ماركس وهما هدف الاشتراكية . وفضلاً عن ذلك يرون أنَّ بين ماركس الشاب وماركس الناضج استمراراً تاماً مع أنه غيّر وبدّل بعض مصطلحاته وغيّر إلى حدّ ما توزيع النبرة . وتضم هذه المجموعة ، على سبيل المثال لا الحصر ، كل من روبل وغولدمان وبوتومور وفروم وبيتروفيتش وماركوفيتش وفرانيكي وبلوخ ولوكاتش . وإنَّ =

فما الاغتراب في مفهوم ماركس ؟ إنّ الشيء الجوهري في هذا المفهوم الذي طوّره هيجل في بادىء الأمر هو الفكرة أنّ العالم (الطبيعة والأشياء والناس الآخرين والإنسان نفسه) بات غريباً عن الإنسان ، فهو لا يرى نفسه ذاتاً لأفعاله وأعماله الخاصة ولا شخصاً يفكر ويشعر ويحب ، بل يرى نفسه فقط في الأشياء التي صنعها وأوجدها موضوعاً للمظاهر السطحية لقواه وقدراته ،ولا اتصال له بذاته إلاّ بقدر ما يسلّم نفسه للأشياء التي أنتجها هو .

ويرى هيجل الإله ذاتاً للتاريخ هي في الإنسان في حالة الاغتراب الذاتي وتعود في عملية التاريخ إلى نفسها . وقلب فوير باخ هيجل رأساً على عقب«[2]» . إذ يرى فوير باخ أنّ الإله يمثّل القوى الخاصة بالإنسان الذي يسقطها على كائن موجود خارج ذاته بحيث يتعذّر على الإنسان أن يتّصل بقواه وقدراته الذاتية إلاّ من طريق عبادة الإله . وكلما كان الإله قوياً وغنياً صار الإنسان ضعيفاً وفقيراً . ووقعت أفكار فوير باخ في نفس ماركس موقعاً عميقاً فاستحسنها وتأثّر بها تأثراً شديداً . وفي مقدمته « لنقد الفلسفة الهيجلية » يأخذ بنقد فوير باخ الديني في تحليله للاغتراب«[3]» . وفي « المخطوطات الفلسفية الاقتصادية » المكتوبة عام 1844 ينتقل من ظاهرة الاغتراب الديني إلى ظاهرة اغتراب العمل . وفي نفس الاتجاه الذي يحلل فيه فوير باخ الاغتراب الديني كتب ماركس : « إنّ العامل ليصبح أفقر كلما أنتج ثروة أكبر وازداد إنتاجه قوة وضخامة . »[4]

مؤلفين آخرين من مثل د . بيل ول . فوير وإلى حد ما أيضاً سي . و . ميلز لينادون بالرأي أنّ الاغتراب لا يمثل موضوعاً مفيداً ولا موضوعاً مركزياً للنظرية الماركسيه .

(2) : انظر : المناقشة في : ر . توكر : الفلسفة والأسطورة عند كارل ماركس ، 1961 ، ص 85 وما بعد .

(3) : انظر : المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) ، القسم الأول المجلد الأول ، ص 607 ـ 621 .

(4) : المرجع نفسه ، المجلد الثالث ،ص 82 . (وأظن أنه ليس ببعيد الاحتمال حين يزعم المرء أن ماركس تأثر في نظريته الخاطئة حول فقر العامل المتزايد في عملية التطور

وبعد ذلك ببضع فقرات يذكر قائلاً : تنحصر كل هذه النتائج في التحديد والتعيين أنّ العامل يتصرّف حيال نتاج عمله تصرّفه حيال شيء غريب . ويتضح من هذا التحديد أنه كلما كدّ العامل وكدح صار العالم المادي الغريب الذي صنعه تجاهه أكثر بطشاً وأرهب جانباً وصار هو نفسه أفقر وقلّ انتماؤه لعالمه الداخلي وضعف . وكذلك الحال في الدين . فكلما ركن الإنسان إلى الله قلّ استيعابه وحفظه في ذاته . ويودع العامل حياته في الشيء ، على أنها لم تعد الآن ملكاً له ، بل هي ملك للشيء . وكلما كان هذا العمل كبيراً كان العامل غير ذي موضوع ويفقد موضوعه على نحو أكثر . فكيان نتاج عمله ليس بكيانه هو . ولذلك كلما ازداد هذا الإنتاج تضاءل كيانه هو . إنّ نزع ملكية العامل في إنتاجه لا يعني فقط أنّ عمله يتحوّل إلى موضوع أو شيء أو وجود خارجي ، بل إنه لموجود خارجه ، مستقلاً وغريباً عنه .ويصبح أمامه قوة مستقلة وأنّ الحياة التي منحها للشيء أو الموضوع تواجهه مواجهة العدو والغريب . »[5]

ويعود مرة أخرى إلى موضوع المماثلة بين الاغتراب في العمل والاغتراب في الدين : « ومثلما يكون للعمل الذاتي (أو النشاط الذاتي) للخيال الإنساني وللدماغ الإنساني والقلب الإنساني في الدين تأثيره في الفرد بمعزل عنه فإنّ عمل العامل أيضاً ليس فعله أو نشاطه الذاتي . »[6]

وينتقل ماركس من مفهوم العمل المغترب إلى مفهوم اغتراب الإنسان عن ذاته وعن الآخرين والطبيعة . ويعرّف العمل في صورته الأصلية غير المغتربة بأنّه « النشاط الحيوي والحياة المنتجة » ويعرّف من ثمّ الطبع الكلّي للإنسان أنّه « نشاط حرٌ واعٍ . » وبالعمل المغترب يتشوه العمل الحر الواعي إلى عمل مغترب ، والحياة نفسها لا تبدو إلاّ

الرأسمالي بهذه المطابقة بين الاغتراب الديني والاغتراب الاقتصادي ، مع أنّ ظنه لا يبدو إلاّ نتيجة منطقية عن نظريته الاقتصادية في العمل والقيمة وعوامل أخرى .

(5) : انظر : المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) ، القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص 83 وما بعد .

(6) : المصدر نفسه ، ص 86 .

أكلاً وشرباً .»[(7)]

ويظهر هذا الإثبات أنّ همّ ماركس لم يكن قطّ اغتراب الإنسان عن نتاجه ولا اغترابه عن عمله فحسب ،بل كان همّه اغتراب الإنسان عن الحياة وعن ذاته والآخرين . ويعبّر عن هذا الرأي كما يلي :

« إنّ العمل المغترب ، إذاً ، يحوّل الماهية الكلّية للإنسان ، سواءً الطبيعة أو قدرته الكلية الذهنية ، إلى ماهية غريبة وإلى وسيلة لوجوده الفردي . ويجعله غريباً عن جسده كالطبيعة في خارجه وكطبيعته الإنسانية . إنّ نتيجة مباشرة من أنّ الإنسان يغترب عن نتاج عمله ونشاطه الحيوي وطبيعته الكلّية هي اغتراب الإنسان عن الإنسان . فإذا واجه الإنسان نفسه واجهه الإنسان الآخر . وما ينطبق على علاقة الإنسان بعمله ونتاج عمله وبنفسه ينطبق على علاقة الإنسان بالإنسان الآخر ، كعلاقته بالعمل وبموضوع عمل الإنسان الآخر . وبصورة عامة إنّ عبارة أنّ الإنسان مغترب عن ماهيته الكلية لتعني أنّ إنساناً ما مغترب عن إنسان آخر ، كما أنّ كلاًّ منهما مغترب عن الطبيعة الإنسانية .»[(8)]

وأودّ أن أضيف إلى هذا العرض لمفهوم الاغتراب كما عرضه ماركس في « المخطوطات الفلسفية الاقتصادية » الاثبات أنّ ما هو موجود ويحتل أهميّة مركزية في مؤلفات ماركس الأخيرة كلها ،وكذلك في « رأس المال » ، ليس الكلمة ، إنّما الموضوع والقضيّة . ويكتب ماركس في « الاديولوجية الألمانية » أنه « ما دام هنالك فصل بين الاهتمام الخاص والعام وما دام العمل مقسماً تقسيماً طبيعياً لا طوعياً فإنّ عمل الإنسان يصبح بالنسبة له قوة غريبة مضادة تستعبده عوض من أن يسيطر عليها .»[(9)]

ويكتب في موضع آخر قائلاً : « إنّ هذا التوطد للعمل الاجتماعي وهذا التوطيد

(7) : المصدر نفسه ، ص 87 وما بعد .

(8) : انظر المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) ، القسم الأول ،المجلد الثالث ، ص 89 .

(9) : المصدر نفسه ، المجلد الخامس ، ص 22 .

لمنتوجنا إلى قوّة موضوعية فوقنا تستقل عن قوانا وتعاكس آمالنا وتوقعاتنا وتفسد حساباتنا لهو إحدى النواحي الإساسية في التطور التاريخي حتى الآن . »[10]

وأتخيّر من المواضيع الكثيرة حول الاغتراب في « رأس المال »ما يلي :

« في الصناعة اليدوية والعمل اليدوي يصطنع العامل الأداة ، وفي المعمل يستخدم الآلة . هناك تبدأ منه حركة وسائل العمل ،وهنا ينبغي عليه أن يتتبع حركتها . ويشكّل العمال في الصناعة اليدوية حلقات أو وصلات لميكانيكية حيّة . أما في المصنع فيوجد ميكانيكيّة ميّتة مستقلّة عنهم يُضَمّون إليها كتوابع وملحقات حيّة . »[11]

ويقول ماركس حول تنشئة المستقبل أنها « ستربط لكل الأطفال في سن محددة العمل المنتج بالدرس والرياضة ، ليس فقط كوسيلة لزيادة الإنتاج الاجتماعي ،بل كوسيلة وحيدة لإنتاج ناسٍ متطورين تطوراً مكتمل الجوانب . » ويقول عن الصناعة الحديثة : « إنّها تحوّل الموضوع إلى مسألة حياة أو موت لتعوض فظاعة مجموعة عملية بائسة موجودة وجاهزة من أجل الحاجة الاستثمارية لرأس المال ،وذلك من خلال فائدة الإنسان المطلقة لمتطلبات العمل المتبدلة ؛ ومن خلال الفرد الجزئي الذي هو مجرد حامل لوظيفة اجتماعية فردية ، ومن خلال الفرد المتطور تطوراً كاملاً وتكون له وظائفُ اجتماعيةٌ شتى كيفياتِ عملٍ متناوبةً . »[12] وطبقاً لذلك فإنَّ الاغتراب في نظر ماركس مرض الإنسان . وهو ليس بمرض جديد لأنه يبدأ بالضرورة ببداية تقسيم العمل ،وهذا يعني في اللحظة حين تتخطى المدنيّة الأحوال والأوضاع في مجتمع بدائي . وإنّه لأشدُّ

(10) : المصدر نفسه ، ص 22 وما بعد .

(11) : انظر : مؤلفات ماركس وانجلز ،المجلد الثالث والعشرون ، ص 445 . كما أن ر . توكر صوّر مسألة استمرار مفهوم الاغتراب في فكر ماركس تصويراً رائعاً . انظر أيضاً عرضي المفصل في الفصل الخامس من كتابي :صورة الإنسان عند ماركس ، 1961 .

(12) : المصدر نفسه ، ص 508 .

تطوّراً لدى اليد العاملة ، على أنه مرض يعاني منه كل واحد . وليس في وسع المرء أن يستأصل شأفة هذا المرض إلاّ إذا بلغ هذا المرض ذروته ؛ ولا يستطيع أن يتغلب على الاغتراب إلاّ الإنسان الذي اغترب اغتراباً كاملاً ـ فهو في مثل هذه الأحوال مدفوع إلى ذلك لأنه لا يستطيع أن يستمر في الحياة إنساناً مغرّباً كلياً وأن يبقى سليم العقل والروح . وأما الحل فاسمه الاشتراكية ، أو مجتمع يتحول فيه الإنسان إلى ذات للتاريخ ، ذات مدركة واعية ويخبَر فيه نفسه على أنها ذات لقواه وطاقاته وبذلك يحرر نفسه من الاستبعاد من طريق الأشياء والظروف . ولقد عبّر ماركس عن فكرة الاشتراكية وتصوّرها عن تحقيق الحرية في الفقرة التالية في نهاية الجزء الثالث من رأس المال : « الحق أنّ مملكة الحرية لا تبدأ إلاّ حيث يتوقف العمل الذي يتحدد بالحاجة والمنفعة الخارجية ، فهي تقع ، إذاً ، بحسب طبيعة الموضوع ما وراء حيّز الإنتاج المادي الحقيقي . ومثلما يضطر الإنسان المتوحش إلى أن يصارع الطبيعة لكي تشبع حاجاته ويصون حياته ويقلّد فإنّ على المتحضر أن يقوم بذلك ، وعليه أن يفعل ذلك في كل أشكال المجتمع وطرق الإنتاج الممكنة . وبتطوّره يتوسع عالم الضرورة الطبيعيّة أو عالم الشيء الضروري للتطور الطبيعي بسبب الحاجات ؛ وتتوسع في الوقت نفسه قوى الإنتاج التي تسدّ هذه الحاجات . فالحرية في هذا الحقل لا يمكن أن تقوم إلاّ بأن ينظّم الإنسان المكيّف اجتماعياً والمنتجون المتحدون تحوّلهم وتبدلهم هذا مع الطبيعة تنظيماً اقتصادياً مفيداً ويضعوه تحت مراقبتهم المشتركة بدلاً من أن يسيطر عليهم سيطرة قوة عمياء . وأن يتمموه بأقل مجهود وفي ظروف أكثر ملاءمة وجدارة بطبيعتهم الإنسانية . على أنّ هذا يبقى دائماً عالم الضرورة . وفيما وراء هذا يبدأ التطور الإنساني للقدرات والذي يظهر بمظهر غاية ذاتية ، ويبدأ عالم الحرية الحقيقي الذي لا يمكن أن يزدهر إلاّ بعالم الضرورة كأساس له . »[13]

إننا لنقترب من مسألة الاغتراب حين نقف على أقوال ماركس المناسبة . ويقصد

(13) : انظر : مؤلفات ماركس وانجلز ، المجلد الخامس والعشرون ، ص 928 .
انظر أيضاً : المؤلفات المبكرة ، شتوتغارت 1971 ، ص 259 .

الاغتراب ، بحسب ماركس ، القيم الإنسانية كلّها ويخرّبها . ويعلن الإنسان في مثل هذه الأحوال أنّ الفعاليات الاقتصادية والقيم التي تعمرها مثل « الكسب والعمل والتقتير والحصافة » أعلى قيم الحياة[14] وحينما يحدث هذا فلا يتأتى للإنسان أن ينمّي ويطور القيم الأخلاقية الصحيحة للإنسانية التي تقوم « بغنى السريرة النقية والفضيلة وغير ذلك » . ويتساءل ماركس : « أنّى لي أن أكون عفيفاً فاضلاً إذا لم يكن وجود وأنّى يكون لي سريرة نقية إن لم أعرف شيئاً ؟ »

وفي حال الاغتراب يتوقف كل مجال من مجالات الحياة ، المجال الاقتصادي والأخلاقي ، على الآخر لأنّ « كل مجال يحدّد نطاقاً خاصاً للعمل البشري المغترب ، وكل مجال يكون في حالة اغتراب أمام الاغتراب الآخر . »[15] ولقد تنبأ ماركس بوضوح عجيب كيف ستنقلب حاجات الإنسان في مجتمع مغترب إلى ضعف وتبعيّة . وطبقاً لماركس فإنّ عين الإنسان في الرأسمالية ، « عين كل إنسان على أن يخلق للإنسان الآخر حاجة جديدة لكي يرغمه على تضحية جديدة لكي يضعه في تبعية جديدة ويدفعه إلى طريقة جديدة للمتعة وللدمار الاقتصادي بذلك . وكل واحد يحاول أن يوجد قوة مادية غريبة فوق الآخر لكي يجد في ذلك إشباعاً لحاجته الذاتية . وبكميات الأشياء ، إذاً ، يتسع عالم الكائنات الغريبة التي يخضع لها الإنسان ، وكل نتاج جديد هو قوة جديدة للغش المتبادل والنهب المتبادل . ويصبح الإنسان أفقر من إنسان ويحتاج إلى المزيد من المال لكي يسيطر على الكائن المعادي ، وتتناسب قوة ماله مع كمية الإنتاج تناسباً عكسياً ، وهذا يعني أنّ فاقته تزداد ازدياد قوة المال . وعلى هذا فإنّ حاجة المال هي الحاجة الحقيقية التي أنتجها الاقتصاد الوطني والحاجة الوحيدة التي ينتجها . إنّ

(14) وبالمناسبة : ليست هذه بقيم لرأسمالية القرن التاسع عشر فحسب ، بل هي أيضاً أهمّ قيم روسيا السوفييتية في « الوقت الحاضر . انظر في هذا الصدد : إ . فروم : أمن الممكن أن يفوز الإنسان . دراسة عن الحقائق والأوهام في السياسة الخارجية ، نيويورك 1961 .

(15) : المصدر السابق ، ص 262 .

كمية المال تصبح أكثر وأكثر صفته الوحيدة القوية . وكما أنه حصر كل الكائنات بتجريده فإنّه انحصر في حركته الخاصة على أنّه كائن نوعي . فالإسراف والإفراط هما معياره الحقيقي . ويبدو هذا ذاتياً هكذا ، تارة انّ مقدار المنتجات والحاجات يتحول إلى العبد المبتكر الذي يحسب ويقدّر دائماً ، أسير شهوات لا إنسانية مغرية غير طبيعية و خيالية . وليس في إمكان الملكية الخاصة أن تحول الحاجة المتوحشة العارمة إلى حاجة إنسانية ؛ ومثاليته هي الوهم والتعسف والهوى ،وإنّ خصياً لا يتملق عن نحو أحقر وأوضع سيّده المستبد ولا يبحث عن وسائل أدق وأحط وأخبث ليثير قابليّته الميتة للذة لكي ينال حظوة بالتملّق والخداع ، لهو مثل المنتج ،خصي الصناعة لكي يتوصل بكيده ومكره وبطرق غير مشروعة إلى قروش فضيّة ويستدرج طيور الذهب لتخرج من جيب جاره المحبوب حباً مسيحياً ـ (إنّ كل نتاج هو طعم يجرّبه المرء مال الآخر إليه ، وكل حاجة حقيقية أو ممكنة هي ضعف سيقود الذبابة إلى قضيب الغراء ـ وإنه لاستغلال عام للكائن الإنساني الاجتماعي ،كما أنّ كل نقص إنساني هو صلة بالسماء وجانب إذا ما انفتح قلبه للكاهن ؛ وكل عوز هو مناسبة لكي يتقدم الإنسان بالمظهر اللطيف الرقيق إلى الجار ويسأله : أي صديقي العزيز ، إني لأعطيك ما أنت بحاجة إليه ، على أنك تعرف الشرط الضروري الذي لا محيد عنه ؛ أنت تعرف بأي حبر يجب أن تبيع نفسك لي ، فأنا أغبنك بأن أحقق لك متعة) ـ ويستسلم لأحطّ ما عنده من خواطر ويقوم بدور القوّاد بينه وبين حاجته ،ويثير فيه شهوات ورغبات مَرَضيَة ،ويتحينّ كلّ ضعف فيه ليطلب عندئذٍ العربون لقاء هذا الصنيع الذي قام به بدافع الحب . »[16]

إنّ الإنسان الذي يخضع على هذا النحو لحاجاته المغتربة هو « كائن مجرد من إنسانيته جسدياً وذهنياً على سواء . . . وهو السلعة الآلية الواشية بالثقة . »[17]

إنّ إنسان السلعة هذا لا يعرف إلاّ طريقة واحدة ليتصل بالعالم الخارجي بأن

(16) : انظر : المؤلفات المبكرة ، 1971 ، ص 254 ـ 256 .

(17) : انظر : المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) ،القسم الأول ،المجلد الثالث ، ص 130 .

يتملكه ويستهلكه . وكلما ازداد اغترابا ميّز الحسّ بالحيازة والاستهلاك علاقته بالعالم على نحو أكثر . « وكلّما تضاءل وجودك قلّ تعبيرك وإعرابك عن حياتك وزادت حيازتك وكانت حياتك التي تمّ التنازل عنها أكبر وكنزت المزيد من مخلوقك المغترب . »((18))

ولدى معالجة مفهوم الاغتراب عند ماركس قد يكون من الأهمية أن نشير إلى العلاقة الوثيقة بين ظاهرة الاغتراب وظاهرة النقل أو الإسقاط الذي يمثل مفهوماً أساسياً في مذهب فرويد . وكان فرويد قد رأى أنّ المريض يميل في علم التحليل النفسي إلى أن يقع في حب المحلل النفساني وأن يهابه أو يكرهه ، ويتمّ هذا كلّه من دون مراعاة لشخصية المحلل الفعلية . واعتقد فرويد أنّ في إمكانه أن يشرح هذه الظاهرة بالإفتراض أنّ المريض يسقط الآن مشاعر الحب والخوف والكره التي حس بها تجاه أبيه وأمه ،على شخص المحلل النفساني وفي أثناء « النقل أو الإسقاط » يحاجج فرويد بأنّ الطفل في المريض يتصل بالمحلل النفساني اتصاله بأبيه أو أمه . وليس من شك في أن تفسير فرويد لظاهرة الإسقاط ينطوي على كثير من الصحة ؛ وفي الإمكان تقديم براهين كثيرة على ذلك . على أنه ليس شرحاً كاملاً للظاهرة . فالمريض البالغ ليس طفلاً ؛ وإذا ما تكلم المرء على الطفل فيه أو في « لا شعوره هو » فإنّ المرء ليصطنع طريقة طوبولوجية (تتعلق بعلم الانماط والنماذج) في التعبير لا تقدّر تعقيد الوقائع حق قدرها . إنّ المريض البالغ المصاب بمرض العصاب هو كائن إنساني مغترب . إنه لا يحسّ بأنّه قوي ، ويخاف وهو مكبّل لأنه لا يرى ولا يعرف نفسه ذاتاً ومسبباً لأعماله وتجاربه . فهو عصابي لأنه مغترب . لكي يتغلّب على إحساسه بالفراغ الروحي والعجز يتخيّر موضوعه الذي يسقط عليه قدراته الإنسانية : حبّه وذكاءه وشجاعته وغيرها . وعلى حين يستسلم لهذا الموضوع يحسّ أنّه تعرّف على قدراته ، ومن ثمّ يحسّ أنّه قوي وحكيم وأنّه في أمان واطمئنان . وضياع الموضوع مرادف لخطر ضياع الذات . وهذه الآليّة : أي عبادة وثنية لموضوع بناء على اغتراب الفرد ، تمثل القوة المركزية المحركة للإسقاط ؛ إنّها الشيء الذي يمنح الإسقاط قوته وشدّته وإنّ إنساناً أقلّ اغتراباً ليستطيع أيضاً أنْ يسقط ما لاقاه ومرّ به

(18) : المصدر نفسه ، ص 127 .

في طفولته على المحلل النفساني ؛ على أنّه يفعل هذا على نحوٍ أقلّ شدّة بكثير . فالمريض المغترب الذي يبحث عن معبود ويحتاج إليه يجد المحلل النفساني ويسبغ على هذا ، عادة ، صفات أبيه وأمه اللذين هما كلتا الشخصيتين القويتين بالنسبة لطفولته . وعلى هذا يرجع مضمون الإسقاط بعامة إلى نوع ما لاقاه الشخص المذكور في طفولته ، على حين تتوقف شدّة هذا على درجة اغتراب المريض . ويبقى أن نضيف أن ظاهرة الاغتراب لا تنحصر في الموقف التحليلي وإننا لنجدها لدى كل صور التأليه لأشخاص السلطة في السياسة والدين والحياة الاجتماعية . إنَّ الإسقاط ليس الظاهرة الوحيدة لعلم أمراض النفس التي يمكن أن يفهمها المرء على أنها تعبير عن الاغتراب . والحق أنه ليس من قبيل المصادفة أن كلمة (Aliene) الفرنسية وكلمة Alianado الإسبانية هما تسميتان قديمتان للذهان وأنَّ الكلمة الانكليزية Alienist ترمز إلى طبيب يُعنى بمرض العقل ، أي بناس مغتربين اغتراباً كاملاً .«[19]» والاغتراب بصفته مرضاً للذات يمكن عدّه لبّ المرض النفسي للإنسان الحديث حتى لو كانت المسألة مسألة أشكالٍ أقل تطرفاً من ذهان . وقد توضح بعض الأمثلة السريرية الكلينيكية هذه العملية . ولعل أكثر حالات الاغتراب وقوعاً وأشدها وضوحاً هو « الحب الكبير » الزائف . فلقد عشق رجلٌ إمرأة ؛ وبعد أن بادلته حبه في أوّل الأمر عادت فانتابتها شكوك كبيرة فتقطع صلتها به ، وترين عليه كآبة يشرف فيها على الانتحار . ويحسّ أنَّ الحياة فقدت معناها في نظره . ويفسّر الموقف عن وعي وبصيرة بأنه نتيجة منطقية للحادثة . ويعتقد أنّه خبر أول مرة ما الحب الحقيقي ، وأنه يستطيع أن يعرف الحب والسعادة مع هذه المرأة فقط ، معها وحدها . وإذا ما هجرته فلن يعود هنالك أي إنسان يستطيع أن يحدث فيه ردّة الفعل نفسها . ويحسّ بأنه لو فقدها لفقد الأمل الوحيد في أن يحب . وعلى هذا كان الموت

(19) : انظر : بحث الاغتراب في : إ . فروم ، المجتمع السليم ، نيويورك 1955 ، وكذلك ر . توكر ، الفلسفة والأسطورة ، و ك . هورناي ، العصاب والنمو الإنساني ، نيويورك 1950 ، التي تكتب عن إحساس الإنسان بأنه مدفوع من دون أن يتمكن من إنجاز حياته بنفسه .

أهون عليه . وكان لهذا كلّه رنّة موحية بالصدق والإقناع ؛ على أنه كان في إمكان أصدقائه أن يطرحوا عليه بعض الأسئلة :

أنّى لرجل بدا إلى ا لآن أقلّ قدرة على الحب من الإنسان العادي أن يحبّ فجأة حبّاً شديداً بحيث إنه يؤثر الموت على أن يستمر في الحياة من دون حبيبته ؛ وكيف حدث أنه إذا ما تكلّم على ضياعه تكلّم بصورة أساسية على نفسه وعما حصل له على حين تكاد لا تهمه مشاعر المرأة التي أحبّها حباً جماً . وحين يتحدّث المرء مع هذا التعيس في شيء من الإسهاب الزائد يستطيع المرء أن يحسب حساباً أنه سيقول في منتصف الحديث على حين غرّة إنه يحس بفراغ تام ، فراغ شديد جداً لكأنّ قلبه بقي عند الفتاة الشابة التي فقدها . وحين يكون قادراً على أن يفهم معنى الشيء الذي قاله عندها سيفهم أنه يعاني من اغترابه . إنه لم يكن قط قادراً على أن يحبّ حباً فعالاً وأن يخرج من الدائرة السحرية الخاصة بذاته وأن يمدّ يده ليتفاهم وينسجم مع فتاة أخرى . والحق أنه لم يسقط على الفتاة الشابة إلاّ تحرّقه إلى الحب وأحسّ في أثناء ذلك أنه عاش وعرف الحب بوصالها . والحق أنه لم يحيَ إلاّ في الوهم بأنه يحب . وكلما أكثر من إسقاط شوقه إلى الحب والحيوية والسعادة على هذه الفتاة ازداد فقراً واشتد إحساسه بالفراغ لما كان منفصلاً عنها . وعاش واهماً أنه يحب هذه الفتاة الشابة على حين جعل منها في الحقيقة معبوداً له وربة حب . وظنّ أنه يعرف الحب بوصالها . هكذا تأتى له أن يحدث رد فعل لديها ، على أنه لم يستطع أن يتغلب على خرسه الداخلي . وحين يفقدها فيما بعد ، لم يفقد ، كما ظنّ ، الشخص الذي أحبّه ، بل فقد نفسه إنساناً قادراً على الحب .

إنّ اغتراب الفكر ليشبه اغتراب القلب . وكثيراً ما يظن أحدهم أنه أنعم التفكير في شيء ما وأنّ رأيه هو نتيجة لتفكيره النشيط . على أنه عهد في الحقيقة بقدرته على التفكير إلى أوثان الرأي العام والصحافة والحكومة أو إلى قائد سياسي . فهو يعتقد أنّ هؤلاء عبروا عن أفكاره هو على حين يتبنى هو في الحقيقة أفكارهم على أنها أفكاره لأنه اختارهم لنفسه ليكونوا موضع محبته وعبادته وآلهة للحكمة والمعرفة . ولهذا السبب بالذات هو أيضاً تابع لهذه الأوثان وعاجز عن أن يكفّ عن عبادتهم . فهو عبدهم لأنه

تخلّى عن قدرته على التفكير .

إنَّ اغتراب الأمل الذي يتحوّل فيه المستقبل إلى معبود هو مثال آخر . وهذا التأليه للتاريخ يتجلى في آراء روبسبيير بوضوح : أيتها الأجيال اللاحقة ، ياأمل الإنسان اللطيف الرقيق ، لستم بغرباء عنا ؛ فلأجلكم نقاوم ونجالد كل ضربات الظلم والطغيان ؛ سعادتكم وهناءتكم ثمن قتالنا الممض ،وكثيراً ماتثبطنا عوائق محيطة بنا فتكون بحاجة إلى هذا العزاء ؛ وإليكم نوكل مهمة إتمام عملنا ، وفي أيديكم نضع مصير كل الأجيال التي لم تولد بعد ! . . . سارعي ، أيتها الأجيال اللاحقة ، واتركي ساعة المساواة والحرية والسعادة تبدأ ! »[20]

وعلى نحو مماثل استعمل الشيوعيون المرة تلو المرة صياغة مشوّهة لفلسفة ماركس في التاريخ . ويحاجج هؤلاء على النحو التالي : إنَّ كل شيء يتفق مع النزعة التاريخية هو ضروري ، وعلى هذا فهو حسن ،والعكس بالعكس . وطبقاً لهذا المفهوم ، وسواء بالطريقة التي يحاجج بها روبسبير أو الشيوعيون ، فليس الإنسان بالذي يصنع التاريخ ،بل إنَّ التاريخ يصنع الإنسان . وليس الإنسان هو الذي يأمل ويطمئن إلى المستقبل ، بل إنَّ المستقبل يحكم عليه ويقرر مما إذا آمن الأيمان الصحيح . ولقد جهر ماركس بمفهوم تاريخي يعارض المفهوم المغترب المستشهد به للتو . يكتب في « الأسرة المقدسة » : « إنَّ التاريخ لا يفعل أيّ شيء ولا يملك أيّة ثروة هائلة ولاأيَّ قتال ! بل إن الإنسان ، الإنسان الحقيقي الحي هو الذي يفعل هذا كلّه ويملك ويناضل . وليس التاريخ بالذي يتخذ الإنسان وسيلة لينجز أغراضه ، لكأنما هو شخص فريد ، إنه ليس إلاّ عمل الإنسان الذي يتوخى مصالحه ويرمي إلى أغراضه .

ولظاهرة الاغتراب جوانب سريرية أخرى لا أستطيع أن أمرَّ بها إلاّ مروراً خاطفاً . إنَّ كل أشكال الأكتئاب والتبعية والعبادة الوثنية (بما فيها أشكال

(20) : قبسنا هذا من سي . ل . بيكر : المدنية الإلهية لفلاسفة القرن الثامن عشر ،نيوهافن 1932 ، ص 142 ـ 143 .

« المتعصب ») ليست تعبيراً مباشراً عن الاغتراب ، أو تعويضات له فحسب ، بل إنَّ من نتائج الاغتراب أيضاً العجز عن أن يعرف الإنسان هويته . وإن هذا لأولى المشاكل للظواهر المتعلقة بعلم أمراض النفس . ولأنَّ الإنسان المغترب أسقط وظائف الإحساس والتفكير العائدة له على موضوع خارج ذاته فإنه لا يعرف أي إحساس بذاته ولا يعرف هويّة . ولهذا النقص في معرفة الهوية أو إنه لعدم معرفة الهوية نتائج كثيرة . وأهمُّ هذه النتائج وأعمّها هي أنه حيل دون كمال الشخصية . فالإنسان ليس متّفقاً مع ذاته ويفقد إمّا القدرة على إرادة شيء ما«[21]» أو إذا ظهر أنّ لديه هذه القدرة افتقر إلى صحة هذه الإرادة . وبالمعنى الأوسع يستطيع المرء أن يرى كل عصاب نتيجة للإغتراب . ويتعلّق هذا بأنه سيسود دائماً في أثناء العصاب ولع واحد (مثلاً : الرغبة الملحة في المال والسلطة أو النساء وغير ذلك) ينشطر عن الشخصية الكاملة ويسيطر بذلك على الإنسان سيطرة تامة . وهذا الهوى أو الولع يكون بعدئذ معبوده الذي يخضع له ، مع أنه يسوّغ طبيعة معبوده ويضفي عليه أسماء كثيرة مختلفة ، وكثيراً ما تكون حلوة اللحن رائعة النغم . وتسيطر عليه رغبة جزئية ، فهو يسقط كل شيء تبقى له على هذه الرغبة ، بل إنّه ليزداد ضعفاً كلّما اشتدت قوة هذا الـ « هو » . لقد صار غريباً عن ذاته لأنّه صار عبداً لهذا الجزء من ذاته .

وحين يرى المرء الاغتراب ظاهرةً مرضية (باتولوجية) يجب على المرء ألّا ينسى أنَّ هيجل وماركس رأيا فيه ظاهرة ضرورية هي جزء لا يتجزأ من التطوّر الإنساني . وينطبق هذا على اغتراب العقل والحب على سواء . وحين أستطيع أن أميّز بين العالم الخارجي وبيني أنا ، وهذا يعني ، حين يصبح العالم الخارجي موضوعاً لي ، ففي مثل هذه الأحوال فقط أستطيع أن أدركه وأجعله عالمي لكي أتحد معه من جديد . إنَّ الطفل الصغير الذي لا يفهم العالم بأنه « موضوع » لا يستطيع أن يدركه بفهمه ويتحد معه . ويجب أن يصير الإنسان غريباً عن ذاته لكي يتغلب على الإنقسام في عمل عقله .

(21) : انظر سورين كيركيغارد : طهارة القلب هي الرغبة في شيء واحد ، نيويورك ، 1938 .

وينطبق الشيء نفسه على الحب . فما دام الطفل الصغير متصلاً بالعالم الموجود خارج ذاته فإنه لا يزال جزءاً من العالم نفسه ،وعلى هذا لا يستطيع أن يحب . ولكي يستطيع أن يحب يجب على « الآخر » أن يصبح غريباً عنه ، وفي عمل الحب يكفّ الغريب عن أن يكون غريباً ويصبح « أنا » . ويشترط الحب اغتراباً ويتغلب في الوقت نفسه عليه .

إننا لنجد الفكرة نفسها في التصوّر النبوي عن عصر المسيح المخلص وفي تصور ماركس عن الماركسية . ففي الجنة يكون الإنسان متحداً مع الطبيعة على أنّه لم يع نفسه بعد بأنه منفصل عن الطبيعة والآخرين . ومن طريق عمل العصيان يتوصّل الإنسان إلى وعي ذاته وإدراكها ، ويصبح العالم غريباً عنه . وفي السياق التاريخي يطوّر الإنسان قواه الإنسانية حسب تصوّر الأنبياء تطويراً كاملاً بحيث إنه يتوصّل في آخر المطاف إلى وفاقٍ جديد مع الناس والطبيعة . وطبقاً لماركس ليس في إمكان الاشتراكية أن تأتي إلاّ إذا تحلل الإنسان من كل روابطه الأساسية الأولية وصار غريباً كل الغربة ، وبذلك تأتّى له أن يتوحد من جديد مع غيره من الناس ومع الطبيعة من دون أن يضحّي بكماله وفرديته .

إنّ جذور مفهوم الاغتراب لعالقة في مرحلة متقدمة للتقليد الغربي وفي فكر أنبياء العهد القديم ، ولا سيما في تصوّرهم عن عبادة الأصنام . لقد حكم أنبياء مذهب التوحيد أول ما حكموا على الديانات الوثنية بأنها عبادة أوثان لا لأنها عبدت غير إلهٍ بدلاً من إله واحد . إن الفرق الوحيد بين التوحيد والشرك لا ينحصر في عدد الآلهة ، بل في حقيقية الاغتراب . إنّ الإنسان ليبذل طاقته وقدراته الفنية في إقامة صَنم ، ثمّ يعبد هذا الصنم الذي ليس إلاّ نتيجة جهوده الإنسانية . إنّ قواه الحيوية تدفقت في « شيء » ، ولا يُخْبَر هذا الشيء نتيجةً للجهود المنتجة الخاصة بعد أن استحال إلى صَنم ، بل يُخْبَر شيئاً منفصلاً عن الإنسان يعلو عليه ويناصبه العداء ويعبده ويخضع له . وكما يقول النبي هُوشَع (14 ، 3) :

« لا من آشور نريد أن نأمل خلاصَاً
ولا نركب الخيل أبداً ،

ولا نقول أبداً للشيء الذي
صنعناه بأيدينا : إلهنا !
إذ لدنك فقط يجد اليتيم رحمة .«(*)»

إنَّ عابد الأوثان يركع أمام عمل يديه . ويمثل الصنم حيويّته ونشاطه في صورة مغتربة .

أما مبدأ التوحيد فيعني أنَّ الإنسان لا متناهٍ وأنه ليس فيه صفة واحدة يمكن أن يشخّصها في كلّ . وبحسب التصور التوحيدي لا يمكن إدراك الله ولا تحديده . فليس الله «بشيء» . ولما أنَّ الإنسان خُلِق على صورة الإله فإنّه أيضاً لذو صفات لا متناهية . وفي عبادة الأصنام يركع الإنسان ويخضع لإسقاط صفة جزئية من صفات ذاته . ولا يعرف نفسه مركزاً تصدر منه أعمال حيوية للحب والعقل . إنه يتحول إلى شيء وغيره ، أي الآخر ، يتحول إلى شيء ، مثلما آلهته أشياء .

«ما أصنام المشركين إلاّ فضة وذهب ،
بئس ما صنعته يد الإنسان .
لها أفواه ولا تتكلم ،
لها أعين ولا ترى ؛
لها آذان ولا تسمع ؛
ولا نفس لها في أفواهها أيضاً .
والذين صنعوها يجب أن يكونوا مثل عملهم غير المتقن
وكل الذين يتّكلون على الأصنام . (مزامير 135) .

إنَّ الإنسان الحديث ، إنسان المجتمع الصناعي ، غيّر صورة عبادة الأصنام

(*) : جاءت ترجمة هذه الآية في الكتاب المقدس ، ص 1297 ، ط كوريا 1936 كما يلي :
لا يخلصنا آشور . لا نركب على الخيل ولا نقول أيضاً لعمل أيدينا آلهتنا . إنه بك يرحم اليتيم . (المترجم)

وشدّتها . لقد أصبح موضوع قوى اقتصادية عمياء تتحكم بحياته . فهو يقدّس عمل يديه ويتحول هو نفسه إلى شيء . فلا الطبقة العاملة وحدها غريبة ، بل الجميع (والحق أنّ العامل الفني ليبدو لنا أقلّ اغتراباً من الذين يؤثرون في ناسٍ ورموز ويوجهونهم .) وعملية الاغتراب هذه ، سيّان كان نوع بنيتها السياسية ، سببت في البلدان الصناعية حركات احتجاج جديدة . وإنّ عصر نهضة النزعة الإنسانية الاشتراكية لهو علامة من علامات هذا الاحتجاج . ولأنّ الاغتراب وصل إلى نقطة حيث يبلغ العالم الصناعي كله حدّ الجنون وحيث يفت الاغتراب تقليده الديني والفكري والسياسي ويحطمه ويهدده بدمار شامل من طريق حرب ذرية لذا يستطيع كثيرون أن يفهموا اليوم فهماً أحسن أنّ ماركس كان قد أدرك المشكلة الأساسية لمرض الإنسان الحديث ؛ وأنه لم يرَ هذا المرض كما رآه فوير باخ وكير كيغارد فحسب ، بل بينّ أيضاً أن عبادة الأصنام الحالية لها جذورها في طريقة الإنتاج الحالية ،وعلى هذا لا يمكن تغييرها إلاّ من طريق التغيير الكامل للظروف الاجتماعية الاقتصادية والتحرير العقلي للإنسان .

إذا ألقينا مرة أخرى نظرة شاملة على مناقشتنا لآراء فرويد وماركس في المرض النفسي رأينا أنّ همّ فرويد كان الباتولوجيا الفردية (أي علم الأمراض الفردية) على حين تصدّى ماركس لعلم مرض مجتمع كامل كما ينشأ عن النظام الخاص لهذا المجتمع . وإنّه لواضح أيضاً أنه كان لماركس وفرويد مفهوم مختلف كل الاختلاف عن مضمون المرض النفسي . ويرى فرويد الشيء المَرضي بصورة أساسية أنه يتعذّر إيجاد توازن سليم وصحيح بين الـ « هو » والأنا ، بين الرغبات الغريزية ومطالب الواقع ؛ ويرى ماركس المرض الأساسي في الشيء الذي أطلق عليه القرن التاسع عشر داء العصر La maladie du siecle أي في اغتراب الإنسان عن إنسانيته واغترابه بذلك عن الغير من أبناء جلدته .

على أنه كثيراً ما يغيب عن المرء أنّ فرويد لم يهتمّ قطُّ بعلم المرض الفردي فحسب ؛ إنه يتكلم أيضاً على « عصاب اجتماعي » : « حين يكون للتطور الثقافي شبهه

الكبير بتطور الفرد ويعمل بنفس الوسائل ، أليس من حق المرء أن يشخّص أن بعض الحضارات ، وأن عصوراً حضارية ، وربما الإنسانية كلها أصبحت « عصابيّة » تحت تأثير الدوافع الثقافية ؟ وقد يكون ممكناً أن ينضمّ إلى التشريح التحليلي لأمراض العصاب اقتراحاتٌ علاجية تطالب باهتمام عملي كبير . وليس في وسعي القول إنّ مثل هذه المحاولة لإسقاط التحليل النفسي على المجتمع الحضاري قد تكون تافهة أو محكوم عليها بالعقم . على أنّ المرء يجب أن يكون شديد الحذر والحرص على ألاّ ينسى أن المسألة هنا ليست إلاّ مسألة مماثلات وتشابهات ، وأنه لخطير ، ليس على الناس فحسب ، بل على المفهومات أيضاً ، أن تنتزعها من الجو الذي نشأت فيه وتطورت . كما أن تشخيص أمراض العصاب الاجتماعية يصطدم بصعوبة خاصة . ففي مرض العصاب الفردي فإن التضاد الذي يتميّز فيه الفرد عن محيطه المعتبر « طبيعياً » يقوم بالنسبة لنا مقام ركيزة تالية . إنّ خلفية كهذه لتلغي لدى جمهور متهيج تهيّجاً متشابهاً ، ويجب الإتيان بها من مكان ما . أما بخصوص الاستعمال العلاجي للفهم والنبه ، فأي نفع لأصوب وأصحّ تحاليل العصاب الاجتماعي حيث ما من أحد لديه السلطة ليلزم الجمهور بالعلاج النفسي ؟ ورغم كل هذه التعقيدات والعوائق فلنا أن نتوقع أن شخصاً ما سيقدم ذات يوم على مثل هذه الباتولوجيا للمجتمعات الثقافية . »[22]

ورغم اهتمام فرويد « بأمراض العصاب الاجتماعية »[23] فإنّ بين آراء فرويد وماركس فرقاً جوهرياً : فالإنسان عند ماركس يصوغه المجتمع بحيث إنّ الظواهر المرضيّة يكون مردّها إلى صفات خاصة للتنظيم الاجتماعي . أما فرويد فيعتقد أن ما يصنع الإنسان ويصوغه في المقام الأول هو ما يلقاه ويعيشه في المجموعة الأسروية ؛

(22) : انظر : سيغموند فرويد : المؤلفات الكاملة ، المجلد الخامس عشر ، ص 505 .

(23) : انظر في هذا الصدد : إ . فروم : المجتمع السليم ، في المؤلفات الكاملة ، المجلد الرابع ، نيويورك 1955 ، حيث إنه حاول أن يقدّم تحليلاً « لامراض العصاب الاجتماعية » في الفصل الثاني بعنوان « باثولوجيا الحالة السوية » .

وقلما يتبيّن أن الأسرة ليست إلاّ ممثلاً للمجتمع وعميلاً له ، وينظر إلى المجتمعات المختلفة على أساس كميّة الكبت التي تطلبها ،وليس من حيث نوعية التفكير والإحساس لأعضاء المجتمع المذكور .

إنّ هذه المناقشة ، مناقشة الفرق بين آراء ماركس وفرويد حول علم أمراض النفس ، مهما كانت مختصرة فقد كان علينا أن نذكر وجهاً آخر حيث تسير آراؤهما كليهما في نفس الاتجاه . إنّ حالة النرجسيّة الأصلية للطفل الصغير والمراحل الفموية والشرجية اللاحقة لتطور الليبيدو تكون « عادية » بقدر ما تمثل مراحل ضرورية في عملية التطور . فالرضيع النهم التابع ليس رضيعاً مريضاً . أما البالغ النهم التابع الذي « يتثبت » على المرحلة الفموية للطفل أو « يرتد » إليها فهو بالغ مريض . إن الدوافع والحاجات الأساسية عند الطفل الصغير هي نفسها عند البالغ ؛ فلماذا يكون ، إذاً ، ذلك الطفل صحيحاً وهذا البالغ مريضاً ؛ والظاهر للعيان أنّ فهم فرويد للتطور يعطي الإجابة . فما هو طبيعي في مرحلة معيّنة هو باتولوجي (مَرَضي) في مرحلة أخرى . أو بعبارة أخرى ، إنّ ما هو ضروري في مرحلة معينة هو أيضاً طبيعي ومعقول . أما ما هو غير ضروري من حيث مستوى التطور فهو لا عقلاني ومَرَضي . إذ البالغ الذي« يسترد » أو يستعيد مرحلة الطفولة لا يستعيدها في الوقت نفسه ولا يستطيع أن يستعيدها ذلك لأنه لم يعد طفلاً .

وفي اثناء النظر إلى تطور الإنسان في المجتمع يستعمل ماركس استناداً إلى هيجل الطريقة نفسها . فالإنسان البدائي وإنسان العصور الوسطى والإنسان المغترب في المجتمع الصناعي هم مرضى وليسوا بمرضى أيضاً لأن مرحلة تطورهم ضرورية . وكما ينبغي أن ينضج الطفل فسيولوجياً لكي يصير بالغاً فإنّ الجنس البشري يجب أن ينضج اجتماعياً في العملية التي يتعلم فيها أن يغالب الطبيعة والمجتمع ويسيطر عليهما لكي يصبح على هذا النحو كامل الإنسانية . إنّ كلّ لا عقلانية الماضي لتبعث على الأسف ، على أنها عقلانية بقدر ما كانت ضرورية . أما حين تبقى الإنسانية في مكانها في مرحلة من مراحل التطور التي كان عليها أن تتغلب عليها وحين تجد نفسها في تناقض وتعارض

مع الإمكانيات التي يقدمها لها الموقف التاريخي ففي مثل هذه الأحوال تكون حالتها الوجودية لا عقلانية أو مَرَضية ، هذا إذا ما اصطنع ماركس هذا التعبير . ولا يستطيع المرء أن يفهم مفهوم الباتولوجيا عند ماركس وفرويد إلاّ إذا فهم فهماً كاملاً مفهومها عن تطور الفرد والإنسانية في سياق تاريخها .

الفصل السابع

مفهوم الصحّة النفسيّة

عالجنا إلى الآن التشابهات والاختلافات في آراء ماركس وفرويد حول المرض النفسي والاجتماعي . ويحسن بنا الآن أن ندرس أين تكون التشابهات المناسبة والفروق من حيث مفهوم الصحة النفسية .

ولنبدأ بفرويد . ففي ضوء اعتبار معين لا يعدّ إلّا البدائي « صحيحاً سليماً » . فهذا يشبع كل حاجاته الغريزية من دون أن يضطر إلى أن يكبت شيئاً أو يتخلّى عن شيء أو يسمو به ويصعّده . (وفي أثناء ذلك أثبت اختصاصيون في علم الإنسان (انتروبولوجيون) محدثون بما فيه الكفاية أن صورة فرويد عن الإنسان البدائي أنه إنسان يعيش حياة حرّة ملؤها الإشباع الغريزي كانت تخيّلاً رومانسياً .) ولكن حين ينتقل فرويد من التأمل التاريخي إلى الفحص السريري التحليلي لمعاصريه قل أن يكون دورٌ للصورة التي كوّنها فرويد عن الصحة النفسية للإنسان البدائي . وحتى لو أننا عرفنا أنّ الإنسان المتحضّر لا يمكن أن يكون صحيحاً كل الصحة (أو سعيداً أيضاً كل السعادة) فقد كان لدى فرويد معايير معينة لما يكوّن الصحة النفسية . ويجب أن يفهم المرء هذه المعايير في إطار نظريته في التطور . ولهذه النظرية وجهان أساسيان : هما تطور الليبيدو وتطور علاقات الإنسان بالآخرين . ويذهب فرويد في نظرية الليبيدو إلى أنّ الليبيدو ، وهذا يعني طاقة الدافع الجنسي ، يمرّ بتطور معين . وبادىء ذي بدء يحتلّ فيه العمل الفموي للرضيع ، الرضع والعض ، مكان الصدارة ؛ ثم تأتي فيما بعد عملياته الشرجية ، أي عملية التغوّط . وفي نحو الخامسة أو السادسة من العمر يتركز الليبيدو

أول مرة في الإعضاء التناسلية . على أن الحياة الجنسية لا تتطور تطوراً كاملاً في هذه السن المبكرة ، فبين « المرحلة الذكرية » الأولى بنحو ست سنوات وبداية المراهقة تكون « فترة كامنة » تتوقف في اثنائها الحياة الجنسية ، إذا صحّ التعبير ؛ ولا تكتمل عملية تطور الليبيدو إلاّ ببداية المراهقة . على أنّ هذه العملية لا تمرّ أبداً من دون صعوبات . إن حوادث كثيرة ، لا سيا الإشباع المفرط أو الحرمان ، يمكن أن تؤدي إلى أن يبقى الطفل « مثبّتاً » أو « متعلقاً » بمرحلة سابقة وألاّ يصل أبداً إلى مرحلة تناسلية متطورة تطوراً كاملاً أو أن يرتد مرة أخرى إلى المرحلة السابقة القديمة بعد أن يكون وصل إلى المرحلة التناسلية التي لها علاقتها بالإعضاء التناسلية . ويمكن أن ينتج عن ذلك أنّ البالغ يظهر فيما بعد أعراضاً عصابية (كالعنّة مثلاً) أو يطوّر صفات عصابية ويتحول إلى إنسان سلبي تابع أكثر مما ينبغي . وبالنسبة لفرويد يكون إنسان ما « صحيحاً » حين يبلغ « المرحلة التناسلية » من دون أن يرتد وحين يعيش حياة البالغين ،وهذا يعني حياةً يستطيع أن يعمل فيها ويجد إشباعاً جنسياً مناسباً ويستطيع أن ينتج أشياء وينجب ذرية .

وتدخل الناحية الأخرى للإنسان « الصحيح » في باب علاقته بالأشياء . فالمولود الجديد ليس له بَعْدُ أيّةُ علاقات بالأشياء . إنّه موجود في حالة « النرجسيّة الأولية » التي لا مكان فيها لأيّة وقائع أخرى إلاّ لتجاربه الجسدية والنفسية . فهو لا يستطيع أن يدرك بَعْدُ العالم الخارجي ولا أن يشعر به . ومن ثمّ فإنّ الطفل ينمّي صلة قوية بأمّة تتطور ، في حالة الصبي على الأقل ، إلى صلة جنسية لا تنقطع إلاّ خوفاً من تهديد الأب له بالخصي . وينتقل الطفل من صلتة بالأم إلى صلتة بالأب . على أنه في الوقت نفسه يتمثل أباه ويتشبّه به بأن يتناول أوامره ونواهيه ويضمّها إليه . وبهذه العملية يستقل في نهاية المطاف عن أبيه وأمّه . وتبعاً لذلك يكون الإنسان الصحيح في نظر فرويد ذلك الذي بلغ المرحلة التناسلية وصار سيّد نفسه والذي يستقل عن أبيه وأمه ويعتمد على عقله وقوته . ولكن إذا كان تصوّر فرويد عن الصحة النفسية واضحاً في معالمه الرئيسة أيضاً فإنّ مفهومه يبقى ،مع هذا ،غامضاً بعض الشيء بصورة إجماليّة ؛ وإنه لمؤكد أنّه

ليس له من الدقة والعمق ما لتصوّره عن المرض النفسي . والحق أنّه يتصوّر في أثناء ذلك عضواً عاملاً من الطبقة الوسطى في بداية القرن العشرين يتمتع بقوته الجنسية والاقتصادية .

إنّ لصورة ماركس عن الإنسان الصحيح جذورها في التصوّر الإنساني عن الإنسان المنتج الفعال المستقل كما طوّره سبينوزا وغوته وهيجل . إن المظهر الذي تتطابق فيه صورة الإنسان الصحيح عند ماركس وفرويد هو مظهر الاستقلال . على أنّ ماركس يتجاوز في ذلك تصوّر فرويد ، إذ أنّ فرويد لا يؤمن إلاّ باستقلال محدود . فالابن يستقل في رأيه عن الأب بأن يتمثّل بأسلوبه في الأمر والنهي ،ومن ثمّ يحمل في نفسه السلطة الأبوية ويبقى على هذا النحو غير المباشر مطيعاً للأب والسلطات الاجتماعية ويبقى تابعاً لهم . أما بالنسبة لماركس فإنّ الاستقلال والحرية عالقة جذورهما في عمل الخلق الذاتي : « إنّ كائناً ما لا يعدُّ نفسه مستقلاً إلاّ حين يقف على قدميه ؛ ولا يقف على قدميه إلاّ حين يدين بوجوده لنفسه بالذات . إنّ إنساناً يعيش من نعمة إنسان آخر ليرى نفسه كائناً تابعاً . على أنني أعيش العيش كلّه من نعمة إنسان آخر حين لا أدين له بمعاشي وأسباب رزقي فحسب ، بل فضلاً عن ذلك حين يصنع حياتي أو يخلقها ؛ وحين يكون مصدراًلحياتي ، ويكون لحياتي بالضرورة مثل هذا الدافع خارجها حين لا تكون من صنعي وإبداعي . »[1]

وفي موضع آخر يكتب ماركس أن الإنسان لا يكون مستقلاً إلاّ حين يقبل وهو « إنسان كلي » بكل علاقة من علاقاته بالعالم ،بالرؤية والسمع وبالشم والذوق والحس والتفكير والنظر والشعور والرغبة ، والعمل والحب ،وباختصار بكل أعضاء فرديته ؛ ويعبر عنها التعبير الكامل[2] وحين لا يكون حرّاً من فحسب ، بل يكون حرّاً أيضاً لِـ . ولا تعني الحرية والاستقلال في نظر ماركس الحرية السياسية والاقتصادية بمعنى

(1) : انظر : المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) ،القسم الأول ،المجلد الثالث ، ص 124 ، وكذلك مؤلفات ماركس وانجلز ، مجلد الملاحق رقم (1) ،ص 544 .

(2)ـ انظر مؤلفات ماركس وانجلز ، مجلد الملاحق ، ص 539 .

التحررية (الليبرالية) فحسب ، بل التحقيق الإيجابي للفردية أيضاً . وطابق تصوّره عن الاشتراكية النظام الاجتماعي الذي يخدم تحقيق الشخصية الفردية . ولقد كتب :

إنّ هذه الشيوعية العنيفة لتظهر في « شكل مزدوج : تارة تكون سيادة الملكية الشيئية كبيرة جداً حيالها بحيث إنها تريد أن تتخلى عن كل شيء يكون عاجزاً عن أن يكون في حيازة الجميع كملكية خاصة . . . وتعتبر الحيازة الطبيعية غير المباشرة بالنسبة له هدفاً وحيداً في الحياة والوجود ؛ ولا يلغي إنجاز العامل ، بل ينسحب على الناس كلهم ؛ وتبقى علاقة الملكية الخاصة وعلاقة الجماعة بعالم الأشياء ؛ وأخيراً تظهر هذه الحركة لتواجه الملكية الخاصة العامة بالملكية الفردية في صورة حيوانية أنّ الزواج (الذي هو في هذه الحال صورة للملكية الفردية الخاصة يواجه بالشيوعية الجنسية حيث تتحول المرأة إلى ملكية عامة ومشتركة . »[3]

ولنا أن نقول إنّ هذه الفكرة ، فكرة الشيوعية الجنسيّةهي السرّ الفاضح الواضح لهذه الشيوعية الآلية . التي لا تزال فجّة عنيفة . وكما أنّ المرأة التي تخرج من العصمة الزوجية وتدخل في البغاء العام فإنّ عالم الثروة كلّه ، وهذا يعني عالم الطبيعة المادية للإنسان ، يقطع رابطة الاقتران الخاص بالملكية الخاصة ليدخل في علاقة البغاء الكلي مع الجماعة . وهذه الشيوعية على حين تنفي شخصية الإنسان في كل مكان ، ليست إلّا التعبير المنطقي للملكية الخاصة التي هي هذا النفي . إنّ الجسد العام الذي يتشكل كقوة ليس إلّا الصورة المختبئة التي يتكون فيها الجشع ولا يرضي أو يشبع إلّا على نحو آخر . إن فكرة كل ملكية خاصة من حيث هي لهي على الأقل منقلبة على الملكية الخاصة الأغنى من الحسد والحاجة إلى التسطح بحيث إنّ هذين يؤثران حتى في طبيعة المنافسة . وليست الشيوعية الفجة العنيفة إلّا إتماماً لهذا الحسد وهذه التسوية بالحد الأدنى المتخيل . فلها حَدّ معينّ محدد . وبقدر ما يكون هذا الإلغاء للملكية الخاصة تملكاً حقيقياً فإنه ليثبت بالذات النفي المجرد بكل عالم الثقافة والمدنية والعودة إلى

(3) : يرجع ماركس هنا إلى تأملات بعض مفكري عصره الماركسيين الانطوائيين الذين رأوا أنه إذا كان كل شيء ملكاً مشتركاً فلا بدّ أن تكون النساء هكذا أيضاً .

البساطة المصطنعة للإنسان المعوز الفقير الذي لم يجاوز الملكية الخاصة ، بل وصل مرة أخرى إلى نفس الملكية .

إن مجتمع الفطرة ليس إلاّ مجتمع العمل ومساواة الأجر الذي يدفعه رأس المال الجماعي ، أي الجماعة بصفتها رأسمالياً عاماً . وإنّ كلا طرفي العلاقة مرفوعان إلى عمومية متخيَّلة ، وهما العمل كتحديد وقرار يكون فيه كل واحد رزيناً متحفظاً ورأس المال بصفته عمومية معترف بها وقوة للجماعة ونفوذاً لها . »[4]

إنّ الإنسان الفرويدي المستقل تحرّر من التبعيّة للأم ، وتحرّر الإنسان الماركسي المستقل من التبعيّة للطبيعة . وفي هذه الحال يوجد فرق مهم بين مفهومي الاستقلال كليهما . إنّ الإنسان الفرويدي المستقل هو في الحقيقة إنسان يكفي نفسه بنفسه . فهو لا يحتاج إلى الآخرين إلاّ كوسائل لكي يشبع رغباته الغريزية . وكما أن الرجال والنساء يحتاجون إلى بعضهم بعضاً فإن المسألة هي مسألة إشباع متبادل . وليست العلاقة أولية ، بل هي بصورة ثانوية علاقة اجتماعية ، مثلها مثل علاقة المشتري بالبائع في السوق التي تربط اهتمام كل من الطرفين بالتبادل مع الاخر . والإنسان في نظر ماركس هو في المقام الأول كائن اجتماعي . فهو يحتاج إلى الآخرين ، لا كوسائل لإشباع رغباته ، بل لأنه هو وحده كإنسان لا يكون كاملاً إلاّ إذا كانت له صلته بالآخرين وبالطبيعة . (ولقد أكّد الفريد آدلر طبيعة الإنسان الاجتماعية بصورة أساسيّة ، مع أنه ليس للمفهوم عنده ذلك العمق الذي هو عند ماركس وفي فكر عصر التنوير الألماني .) والإنسان الحرّ المستقل هو عند ماركس الإنسان الفعال المنتج والمرتبط بالعالم والناس في آن واحد . وسبينوزا الذي أثّر في ماركس تأثيراً كبيراً ملحوظاً وخضع هيجل وغوته أيضاً لهذا التأثير ، عدّ الفعالية أو السلبية مفهومين لهما أهمية مركزية لفهم الإنسان . وميّز بين الانفعالات الإيجابية والسلبية . فالأولى (السماحة ورباطة الجأش) مردّها إلى الفرد وترافقها أفكار مناسبة . والأخرى تسيطر على الإنسان ، فهو عبدٌ لأهوائه التي

(4) : انظر : المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز ، القسم الثاني ، المجلد الثالث ، ص 111 _ 113 . أو مؤلفات ماركس وانجلز ، مجلد الملاحق رقم (1) ، ص 543 .

تقترن بأفكار لا عقلانية غير مناسبة . وهذه العلاقة بين المعرفة والانفعال الوجداني أغناها غوته وهيجل بأن اهتمّا قبل كل شيء بطبيعة المعرفة الحقيقية . ولن يتوصل المرء إلى هذه المعرفة ما دام هناك انفصال بين الذات والموضوع ، بل إن بلوغ هذه المعرفة سيكون من طريق الارتباط . وطبقاً لغوتة يصدق أنّ « الإنسان لا يعرف نفسه إلّا بقدر ما يعرف العالم الذي لا يدركه إلّا في ذاته ولا يدرك ذاته إلا فيه . وكل شيء جديد ، مدرك جيداً ، يكشف عن عضو جديد فينا . »[5] ولقد أضفى غوته على هذا المفهوم ، مفهوم الإنسان « الطامح والساعي أبداً » أروع التعابير في مسرحيته « فاوست » . فلا المعرفة ولا القوة أو السلطة ولا الحياة الجنسية بقادرة على أن تعطي جواباً مُرْضياً عن السؤال الذي يواجه الإنسان مع حقيقة وجوده . إنَّ الإنسان الحر المنتج لقادر وحده وبمشاركة الآخرين على أن يجد الجواب الصحيح على ذلك . وكان عند ماركس مفهوم ديناميكي عن الإنسان . فالهوى أو الولع الإنساني هو في نظره « القوة الحيَّة للإنسان ليسعى سعياً حثيثاً إلى موضوعه » . ولا تتطور قوى الإنسان إلّا في عملية الإرتباط بالعالم . « فالعين صارت عيناً إنسانية كما صار موضوعها شيئاً أو موضوعاً اجتماعيا إنسانياً يصدر عن الإنسان من أجل الإنسان . وعلى هذا أصبحت الحواس على نحو مباشر في عملها نظريينّ أو واضعي نظريات . فهي تتصرف من الشيء من أجل الشيء ، على أن الشيء نفسه هو تصرف إنساني مادي تجاه نفسه بالذات وتجاه الإنسان ، وبالعكس . (فأنا لا أستطيع أن أتصرف عملياً من الشيء إلّا تصرّفاً إنسانياً حين يتصرف الشيء من الإنسان تصرّفاً إنسانياً .) »[6]

وكما تتطور حواسنا وتستحيل في عملية ارتباطها المنتج بالطبيعة إلى حواس إنسانية فإنَّ علاقتنا أيضاً تستحيل في رأي ماركس إلى ارتباط إنساني في عمل الحب : فإذا

(5) : انظر : غوته ، يوهان فولفغانغ فون ،مؤلفات غوته ، نشرت بأمر من الأميرة « صوفيا فون ساكسين ، فايمار 1893 ، المجلد الخامس والسبعون ،ص 59 .

(6) : انظر : المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) ، القسم الأول ،المجلد الثالث ، ص 119 أو : مؤلفات ماركس وانجلز ، مجلد الملاحق (1) ، ص 450 .

فرضت الإنسان إنساناً وفرضت علاقته بالعالم علاقة إنسانية فليس في وسعك أن تبادل الحب إلاّ بالحب والثقة بالثقة فقط . وإذا أردت أن تتمتع بالفن عليك أن تكون إنساناً مثقفاً ثقافية فنيّة ؛ وإذا أردت أن تؤثّر في ناس آخرين فعليك أن تكون إنساناً يؤثّر في ناس آخرين تأثيراً منشّطاً حقّ التنشيط ومشجعاً حقّ التشجيع . ويجب أن تكون كل علاقة من علاقاتك بالإنسان والطبيعة تعبيراً معيّناً عن حياتك الفردية الحقيقية يناسب موضوع إرادتك . وإذا أحببت من دون أن تستثير حبّاً متبادلاً ، وهذا يعني إذا لم يولّد حبّك باعتباره حبّاً حبّاً متبادلاً وإذا لم تجعل من نفسك بصفتك إنساناً محباً إنساناً محبوباً من خلال تعبير عن الحياة أو مظهر من مظاهرها فإنّ حبك قاصر وأنه لتعس وشقاء . »[7]

إنّ الإنسان المتطور تطوراً كاملاً والسليم نتيجة ذلك لهو الإنسان المنتج الذي يهتم بالعالم اهتماماً صحيحاً ويستجيب له ؛ إنّه الإنسان الغني . وخلافاً لهذا الإنسان المتطور كل التطور يرسم ماركس صورة الإنسان في ظل نظام الرأسمالية ويرى أنّ إنتاج الكثير من الشيء النافع المفيد لينتج الكثيرين من السكان غير النافعين . »[8] إن الإنسان ليملك الكثير في النظام الحالي . على أنّ وجوده هزيل . » ويقول ماركس « إنّ الشيوعية هي الإلغاء الإيجابي للملكية الخاصة[9] بصفتها اغتراباً ذاتياً إنسانياً ومن أجل ذلك

(7) : انظر : المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) القسم الأول ، المجلد الثالث ، ص 149 .

(8) : المصدر نفسه ، ص 130 .

(9) : لا يفهم ماركس هنا ولا في أقواله الأخرى « الملكية الخاصة » على أنها الحيازة الشخصية للأشياء من أجل الاستعمال (كالبيت والمنضدة وما شابه ذلك) . إنه يقصد ملكية « الطبقات المالكة » ، وهذا يعني ملكية الرأسمالي الذي يستطيع أن يشتري ناساً معوزين معدومين لكي يعمل هؤلاء له ضمن شروط يجب أن يقبلوا بها ذلك لأنّ في متناول وسائل الإنتاج . وعلى هذا فإنّ « للملكية الخاصة » في مصطلح ماركس علاقتها الدائمة « بالحيازة الخاصة في داخل المجتمع الطبقي الرأسمالي ولهذا فهي مقولة تاريخية اجتماعية ؛ ولا يعود التعبير إلى أشياء محددة للاستعمال ، بل إلى « الملكية الشخصية » .

(تعد) تملّكاً حقيقياً للماهيّة الإنسانية بوساطة الإنسان ومن أجل الإنسان ، ولهذا فإنها عودة الإنسان الكاملة التي صارت معروفة في نطاق الثراء الكامل لما سلف من تطور حتى الآن ، إنها عودة الإنسان من أجل ذاته بصفته إنساناً اجتماعياً وهذا يعني إنساناً إنسانياً . وهذه الشيوعية بصفتها مذهباً طبيعياً تاماً ترادف المذهب الإنساني بصفته مذهباً إنسانياً تاماً وترادف المذهب الطبيعي ؛ إنها الحل الصحيح للتعارض والصراع بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والإنسان ، الحلّ الصحيح للنزاع بين الوجود والماهية ، بين التشيؤ وإثبات الذات ، بين الحرية والضرورة ، بين الفرد والنوع (الجنس البشري) . إنها اللغز المحلول للتاريخ وتعرف نفسها أنها هذا الحل . »[10]

(10) : انظر : المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) بالقسم الأول ، المجلد الثالث ، ص 114 أو مؤلفات ماركس وانجلز ، مجلد الملاحق (1) ، ص 539 .

الفصل الثامن

الطبع الفردي والطبع الاجتماعي

إنّ هنالك علاقة متبادلة ، كما يرى ماركس ، بين الأساس الاقتصادي للمجتمع والمؤسسات القانونية والسياسية بما فيها الفلسفة والفن والدين بحيث يتوقف كلٌ منها على الآخر . ووفقاً للنظرية الماركسية تتحدد الأخيرة ، التي تشكل « البناء العلوي الإيديولوجي » ، بالأساس الاقتصادي . على أنّ ماركس وانجلز ، وكما اعترف انجلز صراحة ، لم يبيّنا كيف يُنقَل الأساس الاقتصادي إلى البناء العلوي الإيديولوجي . وأعتقد أنّ في وسع المرء أن يملأ هذه الثغرة بأداة التحليل النفسي وأنه لفي الإمكان تبيان الآليات التي يتصل من خلالها البناء الأساسي الاقتصادي بالبناء العلوي . وإنّ إحدى هذه الصلات هي ما أسميته أنا « الطبع الاجتماعي » ، وتقوم الأخرى على طبيعة اللاشعور الاجتماعي الذي سنقف عليه في الفصل التالي .

ولكي نوضّح مفهوم « الطبع الاجتماعي » يجب علينا باديء ذي بدء أن نمرَّ مروراً سريعاً بمفهوم الطبع الديناميي الذي هو أهمُّ اكتشافات فرويد . وقد ظن علماء النفس ذوو الاتجاه السلوكي حتى فرويد أنّ الصفات أو السجايا وأمارات السلوك شيء واحد . ومن هذه الناحية يُعرَّف الطبع بأنه « النموذج السلوكي المميز لفرد معين »[1] ، على حين يُبرز مؤلفون آخرون مثل ويليام ميك دوغال و ر . ج . جوردن و إ . كريتشمر العنصر الدينامي والإداري في السجايا . ولم يضع فرويد النظرية الأولى فحسب ، بل

(1) : انظر : معجم الطب النفسي ، نيويورك 1940 .

إنه وضع أيضاً أكثر النظريات ذكاء ومنطقية ذلك أنّه فهم الطبع على أنه نظام دوافع هي أساس للسلوك ، على أنها متباينة عنه . ولكي نستطيع أن نقدّر مفهوم الطبع الدينامي تقديراً صحيحاً فإنه لمن المفيد عقد مقارنة بين أمارات السلوك والسجايا أو الصفات . إنّ لأمارات السلوك علاقتها بالفعاليات التي يمكن أن يراقبها شخص ثالث . وعلى هذا يمكن تعريف الصفة السلوكية « الشجاعة » مثلاً بأنّها سلوك ينصب على هدف معين من دون أن يخيفه ما يرتبط بذلك من مخاطرات ومجازفات بهنائه وبالحرية والحياة . أو أن يعرّف التقتير باعتباره أمارة أو صفة سلوكية بأنه سلوك يرمي إلى توفير المال أو أشياء مادية أخرى . على أننا إذا بحثنا الدوافع ، ولا سيما الدوافع اللاشعورية لمثل هذه الأمارات أو الخواص السلوكية فإننا لنجد أنّ الصفة السلوكية تطابق خصائص طبع متباينة كل التباين ولا حصر لها . إنّ سلوكاً جريئاً يمكن أن يسببه الطموح بحيث إنّ شخصاً ما يجازف بحياته في مواقف معينة لكي يشبع رغبة في أن يكون محطّ إعجاب الآخرين . على أنّ حوافز إجرامية أيضاً يمكن أن تكون الدافع ؛ وفي مثل هذه الأحوال ينشد الشخص المذكور الخطر لأنه ، عن وعي أو لا وعي ، لا يعد حياته ثمينة ويريد أن يدمر نفسه . هذا ويمكن أن يكون الأساس لسلوك جريء فقرٌ في الخيال أيضاً ، ليس غير ؛ وفي هذه الحال يبدي الشخص المذكور شجاعة لأنه لا يعرف الخطر الذي يحيق به ويهدده . على أنّ شخصاً ما يمكن أن يكون في آخر الأمر مدفوعاً بانكبابه على فكرة من الأفكار أو شيء يعزي المرء إليه بالمعنى التقليدي سلوكاً جريئاً . ومن الناحية السطحية يكون السلوك في كل الحالات هو نفسه رغم الدوافع المختلفة . وأقول « من الناحية السطحية » إذ حين يمحّص المرء سلوكاً كهذا فإنه ليتبينّ أن الدوافع المختلفة تؤدي إلى فروق دقيقة ، على أنها مهمة في السلوك . وعلى هذا فإنّ ضابطاً ما ، مثلاً ، سيسلك في المعركة سلوكاً متبايناً كل التباين في مواقف مختلفة ، على قدر ما يبين ولاؤه لفكرة ما أو طموحه دوافع شجاعته . ففي الحالة الأولى يحتمل أنه لن يهاجم إذا لم يكن للمخاطر والمجازفات علاقة بالأهداف الحربية التكتيكية . أما إذا كان دافعه غروره ففي الإمكان أن يعميه هذا الولع عن الأخطار التي تهدّده وتهدّد رجاله . « فالشجاعة » ،

الصفة السلوكية عنده ، تمثل في الحالة الأخرى مصدر قوة مربياً . والتقتير مثال آخر . إنّ في وسع شخص ما أن يمسك يده لأنّ وضعه الاقتصادي يتطلب ذلك ؛ وفي إمكانه أن يكون مقتراً لأنّه ذو طبع بخيل ، والبخل بالنسبة له غاية ذاتية بصرف النظر عما إذا كان هذا ضرورياً له في الواقع . وهنا أيضاً ستسبب الدوافع شيئاً من الفرق في السلوك . ففي الحالة الأولى سيكون الشخص المذكور قادراً على أن يقرّر ما إذا كان من المفيد في موقف معينّ أن يوفر أو ما إذا كان من الحكمة أن ينفق مالاً . وفي الحالة الأخيرة سيوفّر البخيل سواءً أكان هذا ضرورة بصورة موضوعية أم لا . وإذا عرف المرء الدوافع فإنّ في وسعه أن يتنبأ سلوك الشخص المذكور إلى حدّ معين وفي حال الجندي « الشجاع » المندفع بدافع الطموح يستطيع المرء أن يتنبأ أنه لن يسلك سلوكاً جريئاً إلّا إذا كوفىء على شجاعته أيضاً . أما عند الجندي الذي يكون شجاعاً بدافع البذل والولاء لقضيته فإننا نستطيع أن نتنبأ أنّ السؤال عما إذا كانت شجاعته تلقى أيضاً قبولاً واستحساناً سيكون له عنده تأثيره القليل في سلوكه وتصرّفه .

لقد أدرك فرويد شيئاً عرفه الروائيون والمسرحيون الكبار دائماً وأبداً وهو أنّ دراسة الطبع ، كما يعبّر بلزاك ، « تدرس القوى التي تدفع الإنسان وتستحثه » وأنّ الكيفية التي يعمل بها شخص ما ويحس ويفكر تتحدد إلى حدّ كبير بخاصة الطبع وأنها ، أي الكيفيّة ، ليست نتيجة ردود فعل عقلانية على مواقف معينة فحسب ، وأدرك فرويد النوعية الدينامية للسجايا وخصائص الطبع وأثبت أنّ بنية طبع إنسان ما تمثل صورة خاصة تجد فيها الطاقة متنفّساً في الحياة .

وحاول فرويد أن يوضّح الطبيعة الدينامية للسجايا وخصائص الطبع بأن ربط علم الطبع بنظرية الليبيدو . وبسلسلة من فروض بالغة التعقيد والروعة والإمتياز أوضح خصائص الطبع وصفاته المختلفة على أنها « تصعيد » لصور الدافع الجنسي المختلفة أو « تشكيلات ردود أفعال » حيال هذا الدافع الجنسي . وفسّر الطبيعة الدينامية لخصائص الطبع وصفاته بأنها تعبير عن أصلها الليبيدي .

ووفقاً لفرويد تقوم أعمال الإنسان وأفاعيله والكثير من أفكاره على اتجاه الطبع .

وإنَّ الطبع هو مكافىء تأثُّر الحيوان بغرائزه التي فقدها الإنسان . ويعمل الإنسان ويفكر بما يتناسب مع طبعه ، ولهذا السبب بالذات فإنَّ « طبع الإنسان مصير » ، كما يقول هيراقليط . ويندفع الإنسان بطبعه ليعمل ويفكر على نحو معيَّن ، ويحسّ في أثناء ذلك بالرضى في آنٍ واحد .

وتحدِّد بنية الطبع العمل مثل الأفكار والخواطر . ولندرس بعض الأمثلة : فبالنسبة للطبع المختزن شرجياً يكون للمثل الأعلى للتوفير أعظم قوة جذب ، وإنّه لميال إلى أن يدخل التوفير في عداد الفضائل الرئيسة . ويروق له نمط حياة يشجع على التوفير ويمنع الإسراف والتبذير . ويميل إلى أن يحكم على الموقف القائم طبقاً لدوافعه السائدة . وسواءٌ أعزم على شراء كتاب ، مثلاً ، أو زيارة دار العرض أو أختار وجبة غذاء معيّنة فإنَّ هذا سيتوقف في المقام الأول على ما إذا كان « بثمن معتدل معقول » ، وإنَّ هذا لمنفصل كل الانفصال عن وضعه الاقتصادي ولا علاقة له به . وسيفسِّر أيضاً المفهومات على النحو نفسه . وتعني له المساواة أن يكون لكل واحد النصيب نفسه من الممتلكات المادية ، لا كما بالنسبَة لناس ذوي طبع آخر أنَّ الناس مثل بعضهم ومتساوون من حيث لا يحق لأحد أن يخدم الآخر كوسيلة إلى غاياته وأغراضه .

إنَّ إنساناً ذا طبع اتجاهه تقبّلي بتقبل الإحساسات بالفم Oral--Rezeptiv ليحسّ أن « مصدر الخير » موجود في خارجه ويعتقد أنَّ ما يودّ الحصول عليه ، سواءٌ أكانت المسألة تتعلق بشيء مادي أم بود ومحبة ومعرفة أم بلهو ومسرّة ، لا يستطيع الحصول عليه إلّا من الخارج . وفي هذا الاتجاه يكاد يعني الحب في النهاية « أن يُحَبَّ » لا أن يُحِبَّ . ويميل مثل هؤلاء الناس في اختيار موضوعات حبهم إلى عدم التمييز لأنَّ حبَّ شخص ما لهم هو في نظرهم تجربة عظيمة أنهم يعشقون مَنْ يمنحهم حبّاً أو شيئاً يبدو مثل الحب . فإذا كان عليهم أن يجرّبوا أنَّ الشخص المحبوب ينفر منهم أو يصدّهم فإنَّ ردَّ فعلهم على ذلك سيكون غاية في الحساسية . وفي نطاق التفكير أيضاً يظهرون هذا النوع من الاتجاه . وحين يكونون أذكياء يصلحون لأن يكونوا أفضل المستمعين لأنهم يوطّنون أنفسهم على التلقي لا على إنتاج أفكار . إذا استسلم المرء لهم بالذات فإنهم يحسّون

أنهم مشلولون . والمميّز لمثل هؤلاء الناس أنّ أولى أفكارهم هي أن يجدوا إنساناً آخر يسدي لهم نصيحة عوض من أن يبذلوا ايضاً أدنى مجهود . وإذا كانوا متديّنين كان لديهم صورة عن الإله ، وإنهم ليتوقعون في كنفها كلّ شيء من الله ولا يتوقعون أيّ شيء من عملهم . وإذا لم يكونوا متدينين فتكون علاقتهم بغيرهم أو بأية مؤسسة من المؤسسات متشابهة في مثل هذه الحال . إنهم دائماً في بحثٍ دائب عن « المعين السحري » وهم على نحو معين مخلصون بدافع الإمتنان لليد التي تطعمهم وخوفاً من أنهم قد يخسرون هذه اليد ذات مرة . ولما أنهم بحاجة إلى يد العون لكي يحسوا بالأمان والاطمئنان فإنّ عليهم أن يتصرفوا أمام ناس عديدين تصرّف الولاء والإخلاص . ويصعب عليهم أن يرفضوا ، وبذلك يورّطون أنفسهم بسهولة ويسر في التزامات ووعود متناقضة . ولما أنّهم ليسوا بقادرين على أن يقولوا لا فإنه يطيب لهم أن يقولوا نعم وآمين لكل شيء ؛ إن شلل موهبة النقد عندهم ناشيء عن ذلك ويجعلهم وقفاً على آخرين إلى حدّ زائد . فهم ليسوا وقفاً على معرفة ذوي النفوذ الكبير وعلمهم واستعدادهم للمساعدة فحسب ، بل إنّهم يحتاجون بعامة إلى مساعدة ناس آخرين . وإذا ما خلوا إلى أنفسهم أحسوا بالضياع لأنهم يحسّون أنهم عاجزون عن القيام بأي شيء من دون مساعدة آخرين . ويكون لهذه الحيرة أهمية ووزن ، لا سيما حين تكون المسألة مسألة أشياء لا يستطيع المرء أن يقوم بها بحكم طبيعتها الكلية إلاّ وحده ـ كأنْ يتخذ قرارات ويتحمل مسؤوليات . وعلى هذا يتشاورون ، مثلاً ، في علاقاتهم الشخصية أولئك الذين ينبغي عليهم أن يتخذوا قراراً فيهم .

يقوم الاتجاه الاستغلالي كالاتجاه التقبلي الاستيعابي على الإحساس أنّ مصدر الخير كله موجود في الخارج ، وأنّ على المرء أن يبحث هناك عن كل شيء يود الحصول عليه ، وأن المرء لا يستطيع أن ينتج أيّ شيء بنفسه . على أن الفرق بين هذين الاتجاهين هو أنّ الإنسان المستغل لا يتوقع أن يهبه الآخرون شيئاً ، بل إنّه يأخذ الأشياء عنوة أو بالحيلة . ويشمل هذا الموقف كل الميادين . وفي ما يتعلق بالحب فمثل هؤلاء الناس يميلون إلى أن يتملكوا الآخرين إلى الهيام بشخص مرتبط بآخر . ومن حيث التفكير

أيضاً نستطيع أن نرى الموقف نفسه في المجال الفكري . إنّ ناساً استغلاليين لا ينتجون أية أفكار ؛ إنهم يسرقونها . ويمكن أن يحدث هذا على نحو مباشر في صورة سرقة أو انتحال أو على نحو أمكر بأن يغيروا في صياغة أفكار عبّر عنها آخرون . ويدّعون في مثل هذه الأحوال أنها أفكارهم . وإنّ الملفت للنظر أنّه كثيراً ما يحدث أنّ ناساً ذوي ذكاء كبير يتصرفون هكذا مع أنه لفي الإمكان أن تكون لديهم أفكار غاية في الجودة لو أنهم نظروا إلى موهبتهم فقط بأنها قادرة على شيء ما . وإذا افتقر إنسان موهوب إلى خواطر أصيلة واستقلال في خلقه وإبداعه فكثيراً ما يعزى هذا إلى مثل هذا الإتجاه للطبع لا إلى نقص فطري في الأصالة . وينطبق الشيء نفسه على الموقف من أشياء مادية . إنّ أشياء يمكن أن يأخذها مثل هؤلاء الناس ليخالونها دائماً أفضل من أي شيء يمكن أن ينتجوه هم أنفسهم . فيستغلون كل إنسان ويستغلون كلّ شيء ، وإن لم يتمكنوا من أن يجنوا إلّا شيئاً ما . وشعارهم هو : « الثمار المسروقة هي الأطيب » . ولما أنّ قصدهم تسخير البشر واستغلالهم فإنهم يحبون حباً صريحاً أو ضمنياً أولئك الذي يعدّونهم موضوعات استغلال « ويملّونهم » حالما يستنفدون كل شيء لديهم .

وإنّ مثالاً متطرفاً على ذلك هو المصاب بهوس السرقة أو الدغر الذي لا ينشرح صدره إلّا بأشياء مسروقة مع أنه يستطيع أن يقتنيها لنفسه .

لقد كان علينا أن نسهب في معالجة مفهوم الطبع الدينامي عند فرويد لكي نمهّد التربة لمناقشة الطبع الاجتماعي .

وطبيعي أنّ بعض الناس يختلفون في داخل مجتمع معين من حيث طبعهم الشخصي . ولا نغالي إذا قلنا إنه بصرف النظر عن فروق طفيفة لا يوجد شخصان تتطابق عندهما بنية الطبع . على أننا إذا ضربنا صفحاً عن هذه الفروق الطفيفة نستطيع أن نتفق على بنى مختلفة للطبع تكون ، بمختصر الكلام ، ممثلة لمجموعات مختلفة من الأفراد . ومثل هذه الأنموذجات هي الاتجاه التقبلي والاستغلالي والمخزّن والمسوّق والمنتج[2] . وتصبح مسألة بنية الطبع أكثر أهمية حين يكون في الإمكان الإثبات أن

(2) : انظر في هذا الصدد : إ . فروم ، الإنسان وحيداً منفرداً . دراسة في علم نفس الأخلاق . نيويورك 1947 .

شعوباً بأسرها وجماعات وطبقات لها أيضاً في داخل مجتمع معين بنية طبع مميزة ، حتى لو تميّز بعض الأفراد من بعضهم على نحو متعدد وحتى لو كان بينهم أيضاً عدد كبير من الناس الذين لا تتفق بنى الطبع عندهم مع البنية الشاملة للمجموعة الكلية . وأسمّي هذا الطبع المميز لمجتمع ما « الطبع الاجتماعي » . والطبع الاجتماعي ،مثل الطبع الفردي ، يمثل النمط النوعي الذي تنظّم فيه الطاقة ويكون لها فيه منفذ أو متنفسٌ . وينتج من ذلك أنه عندما توجه طاقة معظم المنتمين إلى مجتمع معين في نفس الاتجاه تكون دوافعهم واحدة وسرعان ما يتلقّون الأفكار نفسها والمثل العليا نفسها . وسأحاول فيما يلي أن أبيّن أنّ الطبع الاجتماعي يمثل عنصراً أساسياً لعمل مجتمع وأنه في الوقت نفسه سير نقل الحركة بين البنية الاقتصادية لمجتمع ما وأفكاره السائدة .

إنّ « الطبع الاجتماعي » في مفهومي هو لبّ بنية الطبع الذي يشترك فيه معظم أفراد حضارة ما خلافاً للطبع الفردي الذي يتميز به الناس المنتمون إلى نفس الحضارة عن بعضهم . ولا يعني مفهوم « الطبع الاجتماعي » أنه ثابت كما لو أنه يمثل حاصل خصائص الطبع وصفاته التي يمكن الوقوع عليها عند أكثرية الناس في حضارة معينة . ولن يُفهم فهماً صحيحاً إلاّ إذا فُهم من حيث وظيفته التي ستكون محط اهتمامنا فيما يلي .

إنّ كل مجتمع ليظهر بنية معينة وطريقة عمل تكونان مشروطتين بعدد كبير من الوقائع الموضوعية . ومن بين هذه الوقائع طرق الإنتاج والتي هي بدورها وقفٌ على المواد الأولى الموجودة والتقنيات الصناعية والمناخ وعدد السكان والعوامل السياسية والجغرافية وكذلك على التقاليد والتأثيرات الحضارية التي يكون المجتمع عرضة لها . ولا يوجد مجتمع كهذا ، بل هنالك بنىً اجتماعية خاصة تكون لها نتائجها على نحو متباين يمكن إثباته . وإذا تغيّرت هذه البنى الاجتماعية في سياق الطور التاريخي أيضاً فإنها تتحدد ، مع هذا ، تحدّداً نسبياً في الفترة التاريخية الموجودة . ولا يمكن لمجتمع أن يكون له وجوده إلاّ إذا عمل في داخل إطار بنيته الخاصة . ويجب أن يتصرّف أفراد المجتمع ومختلف الطبقات أو المجموعات الطبقية في داخل المجتمع نفسه بحيث يعملون كما يتطلب النظام الاجتماعي . إن عمل الطبع الاجتماعي ينحصر في أن يكوّن طاقات أفراد

المجتمع بحيث لا يتوقف سلوكهم على قرارهم الواعي سواءً أكان في نيتهم أن يتمسكوا بالنموذج الاجتماعي أم لا ، وإنما يريدون التصرّف كما ينبغي أن يتصرفوا ويرضيهم في الوقت نفسه أن يتصرفوا طبقاً لمتطلبات الحضارة . وبعبارة أخرى : إنَّ وظيفة الطبع الاجتماعي هي أن يكوّن الطاقة الإنسانية في مجتمع معيّن ويوجهها . بحيث إنَّ هذا المجتمع يستطيع أن يستمر في عمله .

وعلى هذا ما كان في إمكان المجتمع الصناعي الحديث ، مثلاً ، أن يحقق أهدافه لو لم يستغل طاقة ناس أحرار للعمل إلى حدٍ لا مثيل له حتى الآن . وكان لا بدَّ من أن يحوّل الإنسان إلى شخص يسعى جاهداً لكي يخصص القسم الأكبر من طاقته للعمل الذي له خصائصه مثل الإنضباط وحبّ النظام والدقة إلى درجة غير معروفة في معظم الحضارات الأخرى . وما كان يكفي أن كل فرد عقد العزم كل يوم على أن يعمل ويكون دقيقاً ذلك لأنه كان هنالك في مثل هذه القرارات الواعية الكثير من الشواذ بحيث إنَّ عملاً اجتماعياً خلواً من العسر والعوائق ما كان ليكون مضموناً . كما أنَّ التهديدات واستعمال القوة ما كانت لتكفي لأنَّ الوظائف والمهمات الشديدة التنوع والتباين في المجتمع الصناعي الحديث لا يمكن أن ينجزها دائماً إلاّ ناس أحرار ليسوا مكرهين على العمل . وكان لا بدَّ أن تتحول الضرورة الاجتماعية على العمل والدقة والنظام إلى دافع داخلي . وهذا يعني أنَّ المجتمع كان لا بدَّ أن يخلق طبعاً اجتماعياً تكون هذه الدوافع ملازمة له .

وعلى حين إن المسألة عند الحاجة إلى الدقة وحب النظام هي مسألة خصائص وصفات تكون ضرورية لعمل كل نظام صناعي فإنَّ هنالك حاجات أخرى تتميّز من بعضها في رأسمالية القرن التاسع عشر مثلاً والرأسمالية الحالية . فلقد كان الهم الأساسي لرأسمالية القرن التاسع عشر تراكم رأس المال ،وهذا يعني التوفير . وكان عليها ، إذاً ، أن تدعم أسس النظام والاستقرار من طريق مباديء مطلقة في الأسرة والدين والصناعة والدولة والكنسية . وفي إمكاننا أن نسمّي الطبع الاجتماعي لدى الطبقة الوسطى في القرن التاسع عشر « الاتجاه المخزّن » . ولم يكن التخلّي عن الاستهلاك والتوفير واحترام

السلطة فضائل فحسب ، بل منحت الإنسان العادي في الطبقة الوسطى رضىً وارتياحاً نفسيين أيضاً . ودفعته بنية الطبع عنده إلى أن يقوم عن طيب خاطر بما كان عليه أن يقوم به لكي يلبّي أغراض النظام الاقتصادي . وإن الطبع الاجتماعي اليوم لهو طبع آخر .

إن الاقتصاد الحالي لا يقوم على تحديد الاستهلاك ، بل يقوم على أكبر قدر ممكن من الاستهلاك . ولو لم ينفق العمال والموظفون أكبر قسم من دخلهم على الاستهلاك ،بل لو أنهم وفروا لتعرض اقتصادنا لأزمة خطيرة ولما أصبح الاستهلاك بالنسبة للأكثرية هدفهم المنشود في الحياة فحسب ، بل إنَّ المرء ليكاد يعدّه فضيلة . وقد يبدو المستهلك الحديث الذي يشتري بالتقسيط في نظر جدّه مبذّراً مجرداً من الأخلاق والمسؤولية ، كما يرى الحفيد في الجد بخيلاً كريهاً . واليوم لا نستطيع أن نجد الطبع الاجتماعي للقرن التاسع عشر إلاّ في الطبقات الاجتماعية المتخلفة في أوربا وأمريكا الشمالية . وأهمُّ هدفٍ لهذا الطبع الاجتماعي هو الحيازة والملك ، على حين يكون هدف الطبع الاجتماعي الحالي الاستهلاك .

إنَّ هنالك فرقاً مماثلاً أيضاً من حيث أشكال السلطة . ففي قرننا يوجد على الأقل في البلدان الغربية المتقدمة ما يكفي لكي يسد كل الحاجات المادية ، وعلى هذا تقضي الضرورة هنا برقابةٍ سلطوية أقل ، على أنَّ الرقابة تنتقل في الوقت نفسه إلى أيدي نخبة من البيروقراطيين الذين يحكمون بفرض الطاعة أقلّ مما يحكمون بانتزاعهم الموافقة ؛ على أنَّ المسألة في اثناء ذلك هي مسألة موافقةٍ تتأثر على نطاقٍ واسع بالوسائل الحديثة لعلم النفس و« بعلم » أطلق عليه اسم « **العلاقات الإنسانية** » .

وما دامت الشروط الموضوعية للمجتمع والحضارة ثابتةً فإنَّ للطبع الاجتماعي وظيفةً يغلب عليها طابعُ التثبيت والتوطيد . على أنّه حين تتغير الشروط والظروف الخارجية بحيث إنّها لم تعد تناسب الطبع الاجتماعي عندئذ يحدث إزاحة في الطور كثيراً ما تغيِّر وظيفة الطبع بحيث يصبح عنصراً للإنحلال بدلاً من التثبيت والتوطيد ويصبح ديناميتاً (مادة متفجرة)بدلاً من أنْ يكون لبنة اجتماعية .

وإذا تحققنا وأكدنا أن البنية الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع تشكّل الطبع فإننا لا نتكلم إلاّ على طرفٍ واحد في العلاقة المتبادلة بين المنظمة الاجتماعية والإنسان. والطرف الآخر هو طبيعة الإنسان التي تشارك بدورها في تكوين الظروف الاجتماعية التي يعيش فيها. ولا نستطيع أن نفهم العملية الاجتماعية إلاّ إذا بدأنا من الإنسان الحقيقي ومن صفاته وخصائصه النفسية والفسيولوجية، ودرسنا التأثير المتبادل بين طبيعة الإنسان وطبيعة الظروف الخارجية التي يعيش في كنفها ويجب عليه أن يتغلب عليها إذا ما أراد أن يبقى على قيد الحياة.

صحيحٌ أنَّ الإنسان يستطيع أن يتكيّف مع كل الظروف؛ على أنّه، مع ذلك، ليس ورقةً فارغةً تكتب الحضارة نصَّها عليها. فطبيعته فُطرت على حاجاتٍ مثل نشدانِ السعادة والانتماء والحب والحرية. وهنالك أيضاً عواملُ ديناميّةٌ في العملية التاريخية. وحين يهمل نظام اجتماعي ما حاجات الإنسان الأساسية أو حين يخذله في تلبيتها وسدّها ويحبطها مجاوزاً قيمة حدية معينة فسيحاول أعضاء هذا المجتمع في مثل هذه الأحوال أن يغيروا النظام الاجتماعي بحيث يلبي حاجاتهم الإنسانية على نحو أفضل. وحين يستحيل مثل هذا التغير عندئذ يتهدم هذا المجتمع بسبب الافتقار إلى الحيوية والنقص في قدرته على الهدم والتدمير. ومن الأسهل الوصول إلى تغييرات اجتماعية تؤدي إلى إشباع أعظم للحاجات الإنسانية وذلك حين تتوافر ظروفٌ مادية معيّنة ممكنة تعزّز مثل هذه التغييرات. وينتج عن هذا أنَّ العلاقة بين التحول الاجتماعي والاقتصادي لا يتفق، كما يؤكّد ماركس، مع مصالح الطبقات الجديدة في ظروف سياسيةٍ واجتماعية متبدلة فحسب، بل إنَّ التغييرات الاجتماعية تتأثر في نفس الوقت بالحاجات الإنسانية الأساسية التي تستفيد من الظروف المواتية، إذا صحَّ القول، لإشباعها. إنَّ الطبقة الوسطى التي انتصرت بالثورة الفرنسية أرادت أن تتحرر من قيود النظام القديم لكي تحقق أهدافها الاقتصادية. على أنَّ هؤلاء الناس كانوا مدفوعين أيضاً برغبة خالصة في الحرية فطروا عليها. والحق أن الأكثرية ارتضت بتصور محدود جداً عن الحرية بعد أن انتصرت الثورة، على أن أفضل المفكرين في الطبقة الوسطى سرعان ما فطنوا إلى

ما كانت عليه هذه الحرية البورجوازية من ضيق شديد ،وتوصلوا في بحثهم عن حلٍ أنسب للحاجات الإنسانية إلى تصوّر شامل عن الحرية كشرط للتطور الحر للإنسان ، كل الإنسان .

وإذا فرضنا أن الرأي حول نشوء الطبع الاجتماعي ووظيفته صحيح فسنجد أنفسنا أمام مشكلة محيّرة مربكة . والفرض أن بنية الطبع تتكوّن من خلال الدور الذي يترتب على الفرد أن يقوم له في الحضارة ،ألا يناقض هذا الإفتراض الذي بموجبه يتكوّن طبع إنسان ما في طفولته ؟ أفي إمكان كلا الرأيين أن يدّعيا أنهما صحيحان حيث إنّ للطفل في سنوات حياته الأولى اتّصالاً ضعيفاً نسبياً بالمجتمع من حيث هو : إنّ الإجابة على هذا السؤال ليست بصعبة جداً كما يبدو للوهلة الأولى .

وعلينا أن نميّز بين عوامل مسؤولة عن المضمون الخاص للطبع الاجتماعي وبين الطرق التي يتكوّن بها الطبع الاجتماعي . وإنه لفي الإمكان أن تعدّ البنية الاجتماعية ومهمة الفرد في المجتمع الأساس للطبع الاجتماعي . هذا وإنّ الأسرة يمكن أن تعدّ الوكالة النفسية للمجتمع ، أو منشأة تقرّب مطالب المجتمع إلى فهم الطفل الناشيء . وتحقق الأسرة هذه المهمة على وجهين . أولاً من خلال التأثير الذي يحدثه طبع الأبوين في تكوين الطبع عند الناشيء . وإنّ هذا لنقطة من أهمّ النقاط ذلك لأنّ طبع معظم الآباء هو تعبير عن الطبع الاجتماعي ،وعلى هذا النحو يسقطون السمات الأساسية لبنية الطبع المرغوب فيها اجتماعياً على الطفل . إنّ حبّ الآباء وعطفهم ليُسقَطان أيضاً على الطفل كما يُسقَطُ خوفهم وعداؤهم . وثاني الوجهين هو أن أسلوب تربية الأطفال مضافاً إلى طبع الآباء ليفيد أيضاً ، كما هو مألوف في حضارة من الحضارات ، في أن يطبع طبع الطفل في اتجاه مرغوب فيه اجتماعياً . وفي هذه الحال يوجد هنالك طرق وأساليب مختلفة لتربية الأطفال يمكنها أن تؤدي إلى النتيجة نفسها ؛ هذا وفي إمكان طرق أخرى مشابهة في الظاهر أن تؤثر ،مع هذا ،في أساس بنية الطبع لأولئك الذين يطبقونها . وعلى هذا لا يمكن أن يتوضح الطبع الاجتماعي أبداً بالنظرة إلى طرق التربية ومناهجها . إنّ مناهج التربية ليست بذات أهمية إلّا آليات للوساطة ، ولا يمكن فهمها

فهماً صحيحاً إلاّ إذا سبق أن أدركنا تماماً أيَّ نوع من الشخصيات مرغوب فيه وضروري في حضارة معينة .

رأينا إلى الآن في الطبع الاجتماعي البنية التي تتشكل عن طريقها الطاقة الإنسانية بأنها تكون مفيدة لأغراض المجتمع الموجود في حينه . ويقي أن نبينَ أنَّ الأساس أيضاً هو الذي يضفي على أفكار ومثل عليا محدّدة قوتها وجاذبيتها . وإن العلاقة التي سبق ذكرها ، علاقة الطبع بالأفكار ، ليمكن إدراكها بسهولة بالنسبة إلى الطبع الفردي . وإنَّ شخصاً اتجاه الطبع عنده يخزن ويكتز (وشرجي بحسب فرويد) ليشعر أنّه منجذب إلى المثل الأعلى في التوفير ، وإنَّ فكرة « الاسترسال في إنفاق ماله » لا بدَّ أن تنفره . وخلافاً لذلك فإنَّ شخصاً ذا طبع منتج ليجدنَّ مذهباً في الحياة يدور فيه كل شيء حول التوفير مذهباً « قذراً » ولسوف يدافع عن عمله الخلاق وعن استعمال ممتلكات مادية لإغناء حياته . وإننا لنجد أيضاً في الطبع الاجتماعي نفس العلاقة بين الطبع والأفكار ، وهذا ما سيتضح من بعض الأمثلة . فبانتهاء العصر الاقطاعي استحالت الملكية الخاصة إلى عامل أساسي في النظام الاقتصادي والاجتماعي . وطبيعي أنه سبق أن كان هنالك أيضاً ملكية خاصة . على أنَّ الملكية الخاصة انحصرت لدى الرأسمالية بصورة أساسية في الملكية العقارية ، وكان الوضع الاجتماعي لصاحب الأملاك مرتبطاً بذلك ارتباطاً وثيقاً في النظام ذي المراتب والدرجات . ولم تكن الملكية العقارية الخاصة للبيع في الأسواق لأنها كانت جزءاً من الدور الاجتماعي للمالك . وقضت الرأسمالية الحديثة على نظام الاقطاع . ولم تعد المسألة في الملكية الخاصة مسألة ملكية عقارية فحسب ، بل كانت أيضاً مسألة ملكية في وسائل الإنتاج . ففي وسع المرء أن يتصرف في كل ملك ؛ إنَّ في وسعه أن يشتريه ويبيعه في السوق ؛ وتتجلى قيمته في الصورة المجردة للمال . فالأملاك والآلات والذهب والماس تشترك كلها في أنَّ قيمتها يمكن أن تظهر في الصورة المجردة للمال . ويستطيع كل إنسان أن يقتني عقاراً بصرف النظر عن مركزه في النظام الاجتماعي . ولا يهم بأية وسيلة اقتنى المرء ملكيته الخاصة ، سواءٌ أكان هذا بالجد والعمل الخلاّق المنتج أم بالحظ أو البطش أو الوراثة.إنَّ أمن إنسان

ما وقدرته وشعوره بالقوة لم يعد وقفاً على وضع المذكور الاجتماعي ، كما في النظام الإقطاعي ، حيث أنه كان آنذاك ثابتاً نسبياً ، بل يتوقف هذا على حيازة الملكية الخاصة . وعندما يفقد إنسان عصرنا الحاضر ملكه الخاص فليس هو في مثل هذه الأحوال بأحد من الناحية الاجتماعية . وما دام النظام الإقطاعي سلبياً استطاع الإقطاعي أن يحافظ على ملكيته الخاصة من دون أن يفرّط بها . وطبقاً لذلك تتمايز المثل العليا . وقد كان الهم الأساسي للإقطاعي ، وحتى للصناعي المنتمي إلى فئة حرفية استقرار النظام التقليدي وعلاقة انسجام مع الأعلين ،وكان همّه أيضاً تصوّر الآله آخر ضمانٍ لثبات النظام الإقطاعي . وحين كانت إحدى هذه الأفكار تُمسُّ كان أحد أفراد المجتمع الإقطاعي يجازف حتى بحياته لكي يدافع عما كان يراه أعمق معتقداته .

وللإنسان الحديث مثلٌ عليا مختلفة كل الاختلاف . إذ يقوم مصيره وأمنه ونفوذه وسلطته على ملكيته الخاصة . ولهذا السبب فإنَّ الملكية الخاصة للمجتمع البورجوازي مقدّسة ،ويشكل المثل الأعلى لقدسيتها وحرمتها حجر زاوية لبنائه الإيديولوجي . ومع أنَّ الأكثرية في مجتمعاتنا الرأسمالية لا تتصرف بأية ملكية خاصة بالمعنى المستعمل هنا (لملكية وسائل الإنتاج) ، بل تتصرف فقط بملكية شخصية ،مثل السيارة أو جهاز التلفزيون ،وهذا يعني سلعاً استهلاكية ، فإنَّ الثورة البورجوازية الكبيرة على النظام الإقطاعي وضعت مبدأ قدسية الملكية الخاصة وحرمتها بحيث إنَّ الذين لا ينتمون إلى النخبة الاقتصادية يكون عندهم من هذه الناحية نفس إحساس أولئك الذين ينتمون إلى ذلك . ومثلما عدَّ عضو من أعضاء المجتمع الإقطاعي المساس بالنظام الإقطاعي وانتهاكه عملاً غير أخلاقي ، بل عملاً لا إنسانياً فإنَّ إنساناً عادياً في مجتمع رأسمالي ليرى المساس بالملكية الخاصة علامة للبربرية والوحشية . وكثيراً ما يكتم هذا في نفسه بصورة مباشرة ، بل إنّما سيعتبر حقده على منتهكي الملكية الخاصة وسيبرره بأنه معزو إلى كفرهم وانعدام حاسة الإنصاف وغير ذلك . على أنهم يبدون له لا إنسانيين على نحو لا شعوري في كثير من الأحيان ، لأنهم مسّوا حرمة الملكية الخاصة . وليس المهم في أثناء ذلك أنهم يضرون به اقتصادياً أو أنهم يهددون مصالحه الاقتصادية تهديداً شديداً ، بل

إنّه يهم أنهم يتهدّدون مثلاً أعلى مقدماً . وعلى هذا يظهر ، مثلاً ، إنّ الاشمئزاز والحق اللذين يضمرهما الكثير من الناس في البلدان الرأسمالية للبلدان الشيوعية يقومان إلى حد كبير على كراهيتهم للذين يسيؤون بصراحة إلى الملكية الخاصة ويجرمون في حقها .

إنّ هنالك أمثلة أخرى عديدة عن أفكار تضرب جذورها في البنية الاقتصادية لمجتمع من المجتمعات ؛ ويصعب علينا أن نتخيّر أكثرها تمثيلاً . وعلى هذا استحالت الحرية إلى أعلى الأفكار في نظر الطبقة الوسطى التي ثارت على القيود التي فرضتها عليها طبقة الإقطاع . واستحالت « المبادرة الفردية » إلى المثل الأعلى لرأسمالية القرن التاسع عشر المهيّأة إلى حدّ كبير للمنافسة . واستحال العمل الجماعي والعلاقات الإنسانية إلى مثل أعلى لرأسمالية القرن العشرين . وصارت النزاهة (Fairness) أكثر الأوامر والوصايا شعبية وشيوعاً في المجتمع الرأسمالي . إذ أنّ النزاهة هي القانون الأساسي في السوق الحر حيث تستبدل السلع بالعمل من دون عنف واحتيال . وفي الوقت نفسه أصبحت فكرة النزاهة مرادفة للوصية الأقدم « أحبُّ أخاك » على حين لعبت الصياغة المعممة لهذه الوصية دور الوسيط في صورة القاعدة الذهبية : « إنّ ما لا تريده أنت يعمله المرء لك ولا تضيفه إلى أحد . » وأود أن أؤكد مرة أخرى أنّ النظرية التي تتأثر بموجبها الأفكار بأنماط الحياة الاقتصادية والاجتماعية لا تفيد بأنه ليس لها صحتها ومفعولها ولا تعكس إلاّ الحاجات الاقتصادية . إنّ المثل الأعلى للحرية ، مثلاً ، راسخ في أعماق طبيعة الإنسان ، ولهذا السبب بالذات كان هذا هو المثل الأعلى للعبريين في مصر وللعبيد في روما وللفلاحين الألمان في القرن السادس عشر وللعمال الألمان الذين ناهضوا وحاربوا الديكتاتورية في ألمانيا الشرقية . هذا وإنّ فكرة السلطة والنظام أيضاً لمغروسة في أعماق الإنسان . ولما أنّ كل نظام اجتماعي يستطيع أن ينادي بأفكار تتجاوز ضرورات النظام المذكور فإنّ في إمكان هذه الأفكار أن تكتسب مثل هذه القوة وهذا النفوذ وتخاطب القلب الإنساني وتلقى عنده القبول والاستحسان الشديدين . أمّا السبب في أن فكرة معيّنة بالذات تنشأ وتصبح شعبية محبوبة فيجب أن تفهم فهماً تاريخيّاً ، وهذا يعني من الطبع الاجتماعي المتولد في حضارة معينة .

ولا بدَّ من القيام بتحديد آخر . فلا « الأساس الاقتصادي » وحده ينتج طبعاً اجتماعياً معيّناً ينتج بدوره أفكاراً جديدة . إنَّ الأفكار المولَّدة ذات مرة لتؤثِّر بدورها أيضاً في الطبع الاجتماعي وتؤثر على نحو غير مباشر في البنية الاقتصادية الاجتماعية . لذا أود ان أؤكد أنّ **الطبع الاجتماعي هو الوسيط بين البنية الاجتماعية والاقتصادية والأفكار والمثل العليا التي تسود في مجتمع من المجتمعات** . فهو يتوسّط على كلا الجانبين أو الاتجاهين ، من الأساس الاقتصادي إلى الأفكار ومن الأفكار إلى الأساس الاقتصادي . (ولقد حاولت في « علم النفس التحليلي والأخلاق » أن أكشف عن هذه الآلية في العلاقة بين المذهب البروتستانتي والرأسمالية الصاعدة . وصوّرت في « المجتمع السليم » تطور الرأسمالية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين على ضوء هذه الآلية .)«[3]» والرسم التالي يوضح العلاقة المبيّنة .

الأساس الاقتصادي

الطبع الاجتماعي

الأفكار والمثل العليا

(3) : انظر : إ . فروم : الإنسان وحيداً منفرداً ، دراسة في علم نفس الأخلاق ، نيويورك 1947 وكذلك : إ . فروم : المجتمع المريض ، نيويورك 1955 (في المؤلفات الكاملة ، المجلد الرابع) .

الفصل التاسع

اللاشعور الاجتماعي

إن الطبع الاجتماعي الذي يدفع الناس إلى أن يتصرفوا ويفكروا كما يتطلب مجرى حياتهم الاجتماعية المادية الخلو من الصعوبات ليس إلاّ صلة الوصل بين بنية المجتمع والأفكار . وحلقة الوصل الأخرى هي الواقع أنّ كل مجتمع يحدّد أية أفكار وأحاسيس يحقّ لها أن تصل إلى الشعور وأيّها يجب أن تبقى لا شعورية . وكما أنّ هنالك طبعاً اجتماعياً فإنه ليوجد أيضاً لا شعور اجتماعي » . إنّ تلك المناطق ، مناطق الكبت التي يمكن إيجادها عند معظم أفراد مجتمع من المجتمعات أود أن أطلق عليها اسم « اللاشعور الاجتماعي » . وفي هذه العناصر التي كبتها الجمهور تتعلق المسألة بمحتويات ومضامين لا يجوز أن يعرفها أو يشعر بها أعضاء المجتمع الموجود إذا ما كان على هذا المجتمع أن يعمل بتناقضاته النوعية بهدوء ومن دون عوائق وعسرات .

ويتعلّق الطبع الفردي الذي درسه فرويد بمحتويات ومضامين يكبتها فرد ما بناء على وقائع ومعطيات فردية لمواقفه الشخصية في الحياة . كما أنّ فرويد يدرس اللاشعور الاجتماعي إلى حدّ ما حين يقول إنّ كبت دوافع تتعلق بغشيان المحارم مميّز لكل نوع من أنواع الحضارات . على أنه تناول في العمل السريري اللاشعور الفردي بصورة أساسية ؛ ولا يولي معظم المحللين اللاشعور الاجتماعي إلاّ القليل من الاهتمام .

وقبل أن أبدأ بمناقشة « اللاشعور الاجتماعي » يجدر بي ، كما يظهر ، أن أمرّ مروراً سريعاً بمفهوم اللاشعور الذي طوّره فرويد وبالمفهوم المماثل في مذهب ماركس .

والحق أنَّ فرويد لم يقم باكتشاف آخر هو على أهمية أساسية كبيرة مثل اكتشافه للاشعور . وفي وسعنا أن نعرّف علم النفس بأنه النظام الذي يقوم عليه الفرض أننا نكبت أهم تجاربنا ونزيحها من شعورنا وأنَّ الصراع بين الواقع اللاشعوري في داخلنا وتكران هذا الواقع كثيراً ما يؤدي إلى أمراض عصابية وأننا نستطيع أن نشفي أعراضاً عصابية أو علامات عصابية بأن نجعل اللاشعور شعورياً . على أنَّ فرويد لم يكن مقتنعاً بأنَّ هذا الاكتشاف للاشعور أهم وسائل علاج الأمراض العصابية فحسب ، بل إنَّ فهمه تجاوز هذا الاهتمام العلاجي بعيداً . لقد أدرك أن رأينا في أنفسنا لا يطابق الواقع كثيراً وأدرك أيضاً كيف نخطيء دائماً في أنفسنا وفي الآخرين . وعلى هذا كان مهتماً اهتماماً حاراً بأن يقترب من الواقع الذي يقوم وراء تفكيرنا الواعي . وأدرك أن الجزء الأكبر مما هو واقعي حقيقي في داخلنا لا نشعر به ولا نعرفه وأنَّ جلَّ ما نعرفه ليس بحقيقي أو واقعي .

إنَّ هذا البحث الدائب عن الواقع الداخلي فتح بعداً جديداً للحقيقة . ومَنْ لا يعرف ظاهرة اللاشعور لمقتنعٌ بأن يقول الحقيقة حين يقول ما يعرف ولقد بيّن فرويد أننا نستسلم كلنا من ناحية الحقيقة إلى قليل أو كثير من التضليل . وحتى لو كنا صادقين فيما يتعلق بما نستشعره فأغلب الظن أننا نكذب مع ذلك ، لأن شعورنا « كاذب » لأنه لا ينقل التجارب والخبرات الواقعية في داخلنا والتي ترجع إلى أعمق من ذلك .

ويبدأ فرويد من ملاحظاته على بعض الناس . وأود أن أسوق هنا بعض الأمثلة اعتباطاً ومن دون رويّة فقط : إن مشاهدة صورة إباحية داعرة يمكن أن توقظ عند شخص ما لذات وشهوات خفية ؛ على أنَّ الشخص المعني لا يعترف أمام نفسه بمثل هذا الاهتمام . بل إنه لمقتنع عن وعي وإدراك أنَّ مثل هذه الصورة ضارة وأنَّ من واجبه أن يُعني ويهتمّ بألاّ تعرض في أي مكان . وعلى هذا النحو يستطيع أن يتفرّغ أبداً للصور الداعرة . ويدخل ضمن حملته على هذه الصور أنه ينظر إليها ويتبع بذلك أحاسيسه ومشاعره . ثم إنَّ ضميره في اثناء ذلك على أحسن ما يرام . فهو ليس على معرفة وشعور بلذاته الحقيقية ، بل إنه لعلى شعور بتبرير فقط يخفي ما لا يريد أن يعرفه .

وعلى هذا فهو قادر على أن يشبع لذاته دون أن يفطن إلى أن سلوكه يتعارض مع مبادئه الأخلاقية . وإنَّ مثالاً آخر لهو أبٌ ذو دوافع سادية ويميل إلى أن يعاقب أطفاله وينكّل بهم . على أنه مقتنع أنه لا يضربهم إلاَّ لأنَّ هذا هو الإمكانية الوحيدة لأن يعلّمهم الأدب وحسن السلوك وأن يحميهم من أن يقدموا على فعل الشر . ولا يعرف أو يدرك أنه يحسّ في أثناء ذلك بإشباع سادي ، إنَّ ما يعرفه ليس إلاَّ التبرير إنه يقوم بواجبه وأن طريقته في تربية الأطفال هي الطريقة الصحيحة . إن نموذجاً آخر هو على سبيل المثال قائد سياسي يمارس سياسة تؤدي إلى الحرب . ويمكن أن يكون دافعه الحقيقي في أثناء ذلك هو الرغبة في المجد والشرف على حين يكون مقتنعاً أنَّ عمله يتأثر بوطنيّته وإحساسه بالمسؤولية تجاه وطنه . وفي هذه الأمثلة كلّها فإنَّ الرغبة اللاشعورية التي هي أساس للسلوك مبررة بالفكرة الأخلاقية أحسن تبرير بحيث إنَّ الرغبة لم تستتر بالتبرير الذي أوجده الشخص المعني فحسب ، بل إنّها قويت واشتدت . وفي مجرى حياته العادي لن يكتشف إنسان كهذا أبداً أن التناقض بين واقع رغباته والتبريرات والتسويغات التي لا تطابق الواقع ؛ وعلى هذا سيواصل عمله أيضاً تبعاً لرغباته . ولو قال له أحدهم الحقيقة وأفهمه أن وراء هذه التسويغات اللاحقيقية المغايرة للواقع تلك الشهوات التي يستنكرها استنكاراً شديداً لقامت قيامته ولأحسّ بأنه فهم على غير حقيقته واتهم ظلماً . وهذا الامتناع الشديد عن الاعتراف بوجود الشيء المكبوت سمّاه فرويد « المقاومة » (Widerstand) . وقوتها متناسبة تقريباً مع قوة الميول المكبوتة .

وطبيعي أنَّ المرء يستطيع أن يكبت كل أنواع الخبرات والتجارب ، على أنه ينتج عن إطار العلاقات النظري عند فرويد أنَّ ما يتعرض لأشد أنواع الكبت هو الدوافع الجنسية التي لا تتفق مع معايير الإنسان المتمدّن ، ولا سيما الدوافع الخاصة بغشيان المحارم وسفاح القربى . على أنَّ ميولاً عدوانية عدائية تكبت أيضاً طبقاً لفرويد حين تناقض العادات السائدة والأنا الأعلى . وبصرف النظر عن مضمونها النوعي تمثّل الدوافع المكبوتة أبداً الناحية « المظلمة » للإنسان ، في رأي فرويد ، كما تمثل أيضاً إرثه البدائي اللاجتماعي الذي لم يُصعَّد بعد ويناقض ما يجده متحضراً ونزيهاً عفيفاً . ولا بدَّ

من التوكيد مرة أخرى أنّ تصوّر فرويد عن اللاشعور يعني أن استشعار الدافع قد كبت لا الدافع نفسه .

وفي حال الدوافع السادية يعني هذا أنني لست على معرفة أو شعور برغبتي في أن أعذّب آخرين . على أنّ هذا يجب ألاّ يعني حتماً أنني لا أعذب آخرين . وهَبْ أنني أستطيع أن أبرّر هذا بأنه أداء للواجب ،وإنه لمن الممكن أيضاً أنني أؤلمهم من دون أن أستشعر أنهم يعانون من تصرفي . وفضلاً عن ذلك فإنّ هناك الإمكانية ألاّ أرضخ للدافع ذلك لأنني كنت على معرفة به أو لأنني لا أستطيع أن أجد له تبريراً مناسباً وفي الحالة الأخيرة سيستمر الدافع ، على أنني لا أعمل بموجبه لأنني أزحته من شعوري . ويعني الكبت ، في كل الأحوال ،تشويهاً للشعور الإنساني . لكنّه لا يعني أنّ الدوافع الممنوعة لم تعد موجودة ؛ بل إنّ القوى اللاشعورية نزلت إلى تحت السطح لتتحكم بسلوك الإنسان من غير علم منه .

ما أسباب الكبت تبعاً لفرويد ؟ لقد سبق أن قلنا إنّ الدوافع التي لا تتفق مع العادات الاجتماعية أو الأسروية يحال بينها وبين أن تصبح شعورية . ويتعلق هذا الإثبات بمضامين الكبت . ولكن بأيّة آلية نفسانية يصبح هذا الكبت ممكناً ؟ وتبعاً لفرويد فإنّ هذه الآلية خوف . وأشهر مثال في نظريته هو الصبي الصغير الذي يكبت رغباته الخاصة بسفاح القربى من جهة أمه . ويفترض فرويد أنه يفعل ذلك خوفاً من الأب المنافس الذي يخاف منه بأنه سيخصيه . وهذا الخوف يدفع الطفل إلى أن يزيح الرغبة من شعوره أو يكبتها ويساعده على أن يوجه رغباته في اتجاه آخر مع أنّ هذا الخوف الأول يترك أبداً أثر الجرح . إنّ « الخوف من الخصي » هو أشدّ وأعنف أنواع الخوف المؤدية إلى الكبت ،على أنه يوجد أيضاً تبعاً لفرويد مخاوف أخرى ، كالخوف مثلاً ألاّ يكون محبوباً أو أن يقع عليه القتل أو الهجر ، والتي يمكن أن يصبح لها القوة نفسها على الإنسان . مثل الخوف الأساسي من الخصي ويمكنها أن تقسره على أن يكبت أعمق رغباته .

صحيح أن فرويد اعتاد أن يبحث في التحليل النفسي الفردي عن العوامل الفردية التي سببت الكبت ، إلاّ أنه لمن الخطأ الافتراض أن مفهوم الكبت لا يمكن فهمه إلاّ فردياً . وعلى العكس إذ أنَّ له أيضاً بعداً اجتماعياً . فكلما طوّر مجتمع من المجتمعات صوراً أعلى للتمدن زاد التباين بين الرغبات الغريزية والمعايير الاجتماعية السائدة وحدث الكبت الشديد . إنَّ تمدّناً متزايداً ليعني تبعاً لفرويد كبتاً متزايداً . وفي هذه الحال لم يتجاوز هو المفهوم الكمّي والآلي للمجتمع ولم يدرس البنية النوعية لمجتمع معيّن ولم يدرس تأثيرها في الكبت . لكن أنّى استطاع فرويد أن يأمل أن يجعل اللاشعوري شعورياً ويزيل « الكبت » حين تكون القوى المسببة للكبت قوية جداً ؟ والمعروف أنَّ العلاج النفسي الذي ابتكره يخدم هذا الغرض بالذات . وعلى حين حلل هو بالاشتراك مع المريض أحلامه « وتداعياته الحرة » وحاول أن يفهم أفكاره العفوية غير الخاضعة للرقابة اجتهد في أن يعرف ما لم يعرفه المريض من قبل : أن يعرف لا شعوره .

بأية مقدّمات نظريّة استطاع فرويد أن يستعمل تحليل الأحلام والتداعيات الحرة للكشف عن اللاشعور ؟ لا شكَّ أنه في السنوات الأولى من بحثه في التحليل النفسي كان على اليقين العقلاني المألوف أنَّ المعرفة شيء عقلي ونظري . واعتقد أنه يكفي أن يشرح للمريض لماذا ظهرت عنده تطوّرات معيّنة وأن يخبره ويعلمه بما كان المحلل النفساني اكتشفه في لا شعوره . والظاهر أنَّ هذه المعرفة العقلية المسمّاة « تفسيراً » كان ينبغي أن تسبب في المريض كبتاً . على أنَّ فرويد ومحللين نفسانيين آخرين سرعان ما كان عليهم أن يدركوا صحة ملاحظة سبينوزا أنَّ المعرفة العقلية لا تحدث كبتاً إلاّ إذا كانت المسألة في الوقت نفسه مسألة معرفة وجدانية أو انفعالية . ويتبيّن أنَّ المعرفة العقلية من حيث هي لا تحدث أيَّ كبت ، إلاّ بما قد يعني أنَّ شخصاً ما يعرف دوافعه اللاشعورية معرفة عقلية لهو أقدر على أن يسيطر على هذه الدوافع على حين أنَّ هذا أقرب إلى أن يكون هدف علم الأخلاق من أن يكون هدف التحليل النفسي . وما دام المريض متمسكاً بموقف مراقب ذاتي غير مشارك فهو ليس على اتصال بلاشعوره ، إنه

يفكر بذلك فقط ولا يعيش الواقع الأعم الأشمل في داخل نفسه . ثم إنَّ اكتشاف لا شعوره الخاص به ليس عملاً عقلياً فحسب ، بل إنه أيضاً خبرة وجدانية انفعالية يكاد يعجز المرء عن صياغتها أو يتعذّر عليه التعبير عنها بكلمات . وهذا لا يعني انه يمكن الاّ يسبق عمل الاكتشاف تفكيرٌ وتأملٌ ؛ على أنَّ عمل الكشف ليس عمل التفكير ، بل عمل الإدراك والوعي ، والأحرى أن نقول إنه ببساطة عمل النظر . إنَّ إدراك الخبرات والأفكار والأحاسيس التي كانت لا شعورية لا تعني التفكير بها ، بل رؤيتها ، مثلما لا يفكر المرء أيضاً بتنفسه حين يستشعره . إنَّ إدراك اللاشعور خبرة موسومة بميسم العفوية والفجاءة . إذ تتفتح عينا شخص فجأة ، فيرى نفسه والعالم في ضوء آخر ، وينظر إليهما من وجهة نظر أخرى . والعادة أنه ينشأ في أثناء هذه التجربة خوف شديد ، على أنها تمدّ فيما بعد بإحساس بالقوة . وفي وسعنا أن نصف عملية اكتشاف اللاشعور بأنها سلسلة من التجارب والخبرات التي تتوسع بصورة دائمة ويُحَسُّ بها إحساساً عميقاً وتتسامى بالمعرفة الفعلية والنظرية .

إذا كان همُّ المرء أن يجعل اللاشعور شعورياً فالمهم قبل كل شيء أن نعرف العوامل التي تعرقل هذه العملية . وإنَّ هنالك عوامل كثيرة تصعّب علينا أن نكون على بصيرة باللاشعور وفهم له . ومن مثل هذه العوامل الجمود العقلي مثلاً وانعدام الاتجاه الصحيح والقنوط وانتفاء كل إمكانية في تغيير الظروف الخارجية . على أنه لا يوجد عامل واحد يصعّب عملية جعل اللاشعور شعورياً مثل الآلية التي سمّاها فرويد « المقاومة » . فما المقاومة في مفهومه ؟ إنَّ هذا الاكتشاف مثله مثل الكثير من الاكتشافات ، فهو بسيط جداً بحيث إنَّ في وسع المرء أن يقول إنَّ كل واحد يستطيع أن يقوم به ، ومع هذا فإنَّ الحاجة إلى ذلك تتطلب مكتشفاً عظيماً .

ولنضرب مثلاً عن صديق لنا يجب عليه أن يقوم برحلة ويبدو أنه خائف من هذه الرحلة . ونعرف أنه خائف من ذلك وتعرف زوجته ويعرف الجميع ، لكنه هو نفسه لا يعرف ذلك . وفي ذات يوم يتظاهر بأنه متوعك ومنحرف المزاج ؛ وليس هنالك في اليوم التالي أية ضرورة إلى القيام بهذه الرحلة ؛ وفي اليوم الثالث تتاح له إمكانيات

أفضل للوصول إلى الشيء نفسه من دون القيام بالسفرة ؛ ثم يعيب علينا أننا كنا نذكره بالرحلة على نحو دائم ويزعم أنها محاولة لإجباره على شيء ولكن لما أنه لا يسمح بأن يرغم على شيء فلن يقوم بالرحلة ، وأخيراً يقول إنّ الأوان فات الآن على الرحلة في كل الأحوال ؛ وعلى هذا فمن العبث مواصلة التفكير في ذلك . وحين يلمّح المرء أمامه ، ولو بمزيد من اللباقة ، إلى أنه ربّما خاف من هذه الرحلة ، لن يجادل عندئذ في ذلك ، بل سيحتج أشدّ احتجاج وسينهال علينا نهراً وتأنيباً بحيث نجد أنفسنا مدفوعين في نهاية المطاف إلى أن نعتذر منه . وخوفاً من أن نخسر صداقته سنؤكد له في النهاية أننا لم نرد أن نقول قطّ أنه يخاف وسننشد بشجاعته إشادة حماسية . فماذا حدث ؟ إنّ الدافع الحقيقي إلى أنه رفض الذهاب كان الخوف . (إنّ الشيء الذي خاف منه ثانوي بالنسبة لما نحن في صدده ،كما أنه ليس بذي أهمية ما إذا كان خوفه مسوّغاً تسويغاً موضوعياً أم كان السبب مجرد وهم أو تخيّل .) ومهما يكن فإنّ صديقنا لم يكن على بصيرة بهذا الخوف . على أنه يجب عليه أن يبحث عن تفسير « معقول » أنه لا يريد السفر ،وهذا يعني أن يبحث عن « تسويغ » . وفي أثناء ذلك يمكن أن تخطر بباله كل يوم تعلّة أخرى ـ فكل من حاول ذات مرة أن يقلع عن التدخين يعرف كم يسهل علينا أن تعنّ التسويغات على بالنا ـ أو يمكنه أيضاً أن يتشبّث بتسويغ أساسي . والحقيقة أنه ليس بمهم أيضاً ما إذا كان التسويغ من حيث هو وجيهاً أم لا ؛ المهم هو أنه لا يمثل السبب الحقيقي الكافي لامتناعه . على أنّ الأغرب هو حدّة رد فعله وشدّة مقاومته حين نذكر دافعه الحقيقي . ألم يكن مفروضاً أن نتوقع أنه سيُسرُّ بتنبيهنا ، لا بل أن يكون شاكراً لنا لأنّنا أتحنا له أن يتصدّى للدافع الحقيقي إلى تردّده ؟ ولكن أيّاً كانت أحاسيسه بحسب رأينا تبقى الحقيقة أنّه لا يملكها . والظاهر أنه لا يستطيع أن يتحمّل الفكرة أنه خاف . ولكن لماذا ؟ إنّ هنالك إمكانيات متعدّدة . وربما كانت لديه صورة نرجسية عن نفسه بالذات ولا بدّ أن يكون عدم الخوف جزءاً منها ؛ ولو تحطّمت هذه الصورة لتحطم أيضاً إعجابه النرجسي بالذات ولتعرّض أيضاً إحساسه بالقيمة الذاتية وأمنه للخطر نتيجة ذلك . أو ربما أنه لمن المصادفة أنّ من طبيعة الأنا الأعلى عنده أيضاً إدانة

الخوف أو الجبن ؛ إذ أن الأنا الأعلى عنده هو قانون الحق والباطل والمبدأ الهادي المندمج بالذات . وعلى هذا فإنّ اعترافاً بخوفه قد يعني أنه لا بدّ أن يقرّ بأنه أخلّ بمبدئه . أو ربّما كانت لديه الحاجة أيضاً إلى أن يحافظ أمام أصدقائه على صورة رجل لا يعرف الخوف لأنه متأكد بعض الشيء من صداقتهم بحيث إنه ليخشى أن يعرضوا عنه لو عرفوا أنه يخاف . و إنّ كل سبب من هذه الأسباب يمكن أن يكون المسبّب ، ولكن لماذا تؤثر مثل هذا التأثير الشديد ؟ إنّ جواباً عن هذا السؤال هو أنّ إحساسه بهويته مقترن بالصورة التي كوّنها هو عن نفسه . وإذا لم تكن « صحيحة » و « حقيقية » فمن هو إذاً ؟ وأي شي يكون بعد ذلك صحيحاً وحقيقياً ؟ ثم أين مكانه في العالم ؟ وحين تبرز مثل هذه الأسئلة في خاطر إنسان ما يحسّ بأنه مهدد في أعماقه . وفي مثل هذه الأحوال يفقد إطار الاتجاه المألوف ويفقد بذلك أمنه وطمأنينته . إنّ الخوف الشديد ليس ،كما رأى فرويد ، بالفزع من شيء محدد كأنْ تتعرض الأعضاء التناسلية أو الحياة للخطر . إنّ هذا الخوف لينشأ أيضاً عن تعرّض الهوية الذاتية للخطر . فالمقاومة محاولة لحماية النفس من خوف يمكن مقارنته بالخوف الذي تسبّبه هزة أرضيّة خفيفة فما من شيء في أمان ، كل شيء يتضعضع ويتزعزع ؛ ولم أعد أعرف من أنا وأين أنا . إنّ لدى المرء فعلاً الإحساس أنه على حافة الجنون ، وإنه لإحساس مزعج جداً مع أنه لا يدوم إلاّ ثواني قلائل . وستكون لي رجعة فيما بعد إلى المقاومة والمخاوف التي تولّد الكبت ؛ على أنه لا بدّ باديء ذي بدء من أن نعالج بعض النواحي الأخرى للاشعور .

في المصطلح الخاص بالتحليل النفسي الذي صار في هذه الأثناء شعبياً يتكلم المرء على « اللاشعور » وكأنما هو مكان في داخل الإنسان مثله مثل القبو في أي بيت من البيوت . وتعزّز هذا التصوّر على نحو أشدّ لما قسّم فرويد الشخصية إلى ثلاثة أقسام مشهورة هي : الـ « هو » والأنا والأنا الأعلى . ويمثل الـ « هو » حاصل الرغبات الغريزية ،ولما أنّه ممنوع ومحظّر على أكثرها أن تصل إلى ساحة الشعور فإنّ في وسع المرء أن يضع هذا « الهو » على سويّة واحدة مع « اللاشعور » . ويمثل الأنا شخصية الإنسان المنظمة بقدر ما يلاحظ الواقع ويراقبه وتكون وظيفته بأن يقدّر الواقع تقديراً واقعياً ،

بقدر ما يكون هذا ضرورياً للبقاء ؛ وفي وسع المرء أن يقول إنّه يمثل « الشعور » . وفي إمكان الأنا الأعلى الذي هو دمج لأوامر الأب (والمجتمع) ونواهيهما أن يكون شعورياً ولا شعورياً على سواء ولا تجوز مساواته باللاشعور أو بالشعور . ولا يشك أن الاستعمال الطوبوغرافي لمفهوم اللاشعور سيزداد تعزيزاً بالميل العام للعصر إلى أن يفكر بمفهومات الحيازة والملك (حيث إننا سنعود فيما بعد إلى هذا الموضوع في هذا الفصل .) واليوم يقول الناس إنّ عندهم أرقاً عوض من أن يقولوا إنهم مكتئبون منقبضو الصدر . وبذلك فإنّ لديهم سيارة وبيتاً وطفلاً مثلما لديهم مشكلة وإحساس ومحلل نفساني - ولا شعور .

ولهذا السبب يفضّل كثيرون أن يتكلّموا على « ما تحت الشعور » إذ أنّ هذا هو على نحو أكثر وضوحاً منطقة وليس بوظيفة . وصحيح أنني أستطيع القول إنني لست على شعور أو إدراك بهذا الشيء أو ذاك ، على أنني لا أستطيع أن أقول العبارة نفسها وأنا أستعمل « ما تحت الشعور » .«(1)»

إنّ صعوبة أخرى في مفهوم اللاشعور الفرويدي لتكمن في أنّ فرويد يميل إلى أن يساوي اللاشعور كمضمون معين ودوافع غريزية للـ « هو » باللاشعور كحالة محددة للصحو أو عدم الصحو مع أنّه كان حريصاً على أن يفصل مفهوم اللاشعور عن مفهوم الـ « هو » . وينبغي ألّا يغيب عن البال أنّ لنا علاقتنا هنا بمفهومين مختلفين كل الاختلاف . فالأول يتعلق بالميول وللآخر علاقته بحالة إدراك حسي معينة ، إمّا عدم ملاحظة شيء ما أو ملاحظته . والحق أنّ الإنسان العادي في مجتمعنا لا يعرف ولا يدرك بعض الحاجات الغريزية . أما آكل لحوم البشر فهو على معرفة وبصيرة برغبته في أن

(1) : إنّ الكيفية التي يصطنع فيها يونغ مفهوم « اللاشعور » لم تساهم أيضاً في تحديد الاستعمال الموضعي لهذا المفهوم . وعلى حين أنّ اللاشعور هو في نظر فرويد قبو مليء بالرزائل فهو في نظر يونغ (وإن كان هذا في حدود) أقرب إلى قبو مليء بالكنوز الأصلية للحكمة ، على أنها الكنوز الجنسية التي حجبتها الأشياء التي أضفي عليها الطابع العقلي (العقلنات) .

يلتهم كائناً إنسانياً آخر ، كما أنّ المصاب بالذهان ليستشعر على الإطلاق هذه الشهوات أو شهوات أخرى قديمة ؛ وينطبق الشيء نفسه على الكثيرين منا في أحلامنا . وسيسهم في فهم اللاشعور حين نميّز بين مفهوم المضامين القديمة (Archaisch) والمفهوم الذي يتعلق بحالة عدم الملاحظة أو عدم الإدراك أو عدم الشعور . والواقع أنّ مفهوم « اللاشعور » مضلّل وذلك حين يصطنع المرء أسبابه لأسباب تتعلق أيضاً بالراحة ،وهذا هو الذنب الذي ارتكبه في حقي أنا أيضاً على هذه الصفحات . فلا وجود لشيء مثل اللاشعور ؛ وليس هنالك إلاّ خبرات نستشعرها ونعرفها ، وأخرى لا نستشعرها ولا نعرفها ، وهذا يعني على غير شعور بها . فإذا ما كرهت إنساناً لأنني أخافه وشعرت بهذا الكره لا بخوفي منه فنستطيع أن نقول إنّ كرهي مشعور به وخوفي غير مشعور به . ومع هذا فإنّ خوفي لا يسكن أو يستقر في المكان الغامض الذي هو « اللاشعور » .

على أننا لا نكبت دوافع جنسية أو انفعالات مثل الكره والخوف فحسب ، بل إننا لنكبت أيضاً ملاحظة وقائع وحقائق حين تتعارض مع أفكار ومصالح معيّنة لا نرغب في أن نراها مهدّدة . ويقدّم ميدان العلاقات العالمية أمثلة مناسبة على هذا النوع من الكبت . فكثيراً ما نجد هنا الكبت البسيط لحقائق مشهورة . ومن الحكمة أن ينسى الإنسان العادي وحتى السياسيون عندنا وقائع وحقائق لا تتفق مع خطتهم السياسية . وحين تحادثت مثلاً في ربيع 1960 مع صحافي متوقد الذكاء واسع الإطلاع حول مسألة برلين ذكرت له أنّ خروتشوف ما يدعوه إلى الافتراض أننا على استعداد لأن نعقد مصالحة على الشروط التي تمّ التوصل إليها في سنة 1956 في مؤتمر وزراء الخارجية في جنيف بخصوص المسألة البرلينية ، أي القيام بالتخفيض الرمزي للقوات وإيقاف الدعاية المعادية للشيوعية بدءاً من برلين الغربية . وقال الصحافي مؤكداً إنّ مثل هذا المؤتمر لم يحدث قط وعلى هذا لم يكن الحديث قط عن مثل هذه الشروط . وكان قد أزاح حقائق كان يعرفها منذ أقل من سنتين من شعوره إزاحة تامة . ولا يحدث الكبت دائماً على نحو عنيف جداً كما في هذه الحال . ويتكرر كبت « الحقائق » الممكن معرفتها

أكثر من كبت حقيقة مشهورة . إنَّ مثالاً على هذه الآلية لهو الظاهرة أنَّ ملايين الألمان ، بما فيهم زعماء سياسيون وجنرالات ، يدّعون أنهم لم يعرفوا شيئاً عن أشنع فظائع النازية . ويميل الأميركي العادي إلى الظن أنهم كذبوا لأنه لم يسعهم إلَّا أن يروا ما كان يجري على مرأى من عيونهم . (وأقول إنه « يميل إلى الظن » لأنَّ الألمان الآن وبينما أنا أكتب هذا الكتاب هم أعزّ الحلفاء لنا ولذلك فإنَّ المرء ليغيّر رأيه في هذه الأشياء كلها عما كان عليه حين كانوا « الأعداء » .) على أن أولئك الذين قالوا هذا نسوا أنَّ عند الإنسان القدرة على ألاّ يرى ما لا يريد رؤيته ، وأنه إذاً ليستطيع أن يجادل صادقاً في أن يكون عرف شيئاً كان في إمكانه أن يعلمه علم اليقين لو أنه شاء ذلك . (وقد صاغ هـ . س . صليفان لهذه الظاهرة التعبير المناسب جداً « السهو الاختياري» .)

والمسألة هي مسألة صورة أخرى للكبت حين يتذكر شخص ما أوجهاً معينة لحادثة ما ولا يتذكر أوجهاً أخرى . وحين يتكلم المرء اليوم على « سياسة التهدئة » للثلاثينات يعود بخاطرة إلى أن انكلترا وفرنسا حاولتا أن تلبيا مطالب هتلر خوفاً من ألمانيا المسلحة من جديد وأنَّ هذه التنازلات قد تدفعه إلى ألاَّ يطالب بالمزيد . على أن المرء ينسى أن الحكومة المحافظة في انكلترا تعاطفت مع بالدوين وكذلك في عهد تشامبرلين مع ألمانيا النازية ومع إيطاليا الفاشية الموسولونية على سواء . ولو لا هذا التعاطف لكان في إمكان المرء أن يضع حداً لتطور ألمانيا العسكري قبل أن يكون هنالك ضرورة لأية تهدئة بزمن طويل . إنَّ السخط الرسمي على الأديولوجية النازية كان نتيجة للانقسام السياسي وليس علّة له . ثم إنَّ صورة أخرى للكبت هي أن الحقيقة فيها لا تكون مكبوتة ، بل معناها الأخلاقي والوجداني . وعلى هذا فإن الفظائع التي ارتكبها العدو في الحرب مثلاً ستكون أدلّة أخرى على خبثه ولؤمه . كما أنَّ المرء يحس بأعمال مماثلة ارتكبها بدوره أنها في الحقيقة أعمال تبعث على الأسف ، على أنها ردود فعل طبيعية ، ناهيك من الكثيرين الذي يجدون أفعال العدو شيطانية ولا يرون الأفعال نفسها مؤسفة ، بل يعدونها مسوّغة كل التسويغ حين يرتكبونها بدورهم .

ولنوجز مرة أخرى : إنَّ محور تفكير فرويد الاقتناع أن ذاتيةالإنسان تتأثر من غير

شك بعوامل موضوعية تؤثر من دون علم منه ؛ أي من وراء ظهره ، إذا صح التعبير ، في تفكيره وحسه وبذلك فهي تؤثر أيضاً في فعله وعمله . فالإنسان الذي يعتز شديد الاعتزاز بحريته أنه يفكر ويصمم على شيء ما ليس في الحقيقة إلاّ دمية متحركة متعلقة بأسلاك توجهها قوى لا يعرف شعوره عنها أي شيء . ومن أجل الوهم أنه يعمل طوعاً واختياراً يختلق الإنسان تسويغات توحي بأنه يفعل ما يفعله طوعاً واختياراً لأنه عزم على ذلك لأسباب عقلانية وأخلاقية . على أنّ فرويد لم يته في الحتمية ولم يزعم أنّ الإنسان ضعيف وحائر أمام القوى التي تتحكم به وتؤثر فيه . بل إنّه سلّم بأن الإنسان يستطيع أن يعرف القوى التي تتحكم به من غير علم منه وأنه يوسّع مجال حريته بجعلها شعورية فسيكون في موقع يتحول فيه من دمية عاجزة تحركها قوى لا شعورية إلى إنسان حر مدرك لذاته وشاعر بها يقرر مصيره بنفسه . وصاغ فرويد هذا الهدف بالعبارة : « حيث كان الـ « هو » ينبغي أن يصير الأنا . »[2] إنّ للرأي القائل إن قوى لا شعورية تؤثر في شعور الإنسان وتتحكم في القرارات التي يتخذها تقليداً في الفكر الغربي يعود إلى القرن السابع عشر . فقد كان سبينوزا المفكر الأول الذي كان له تصوّرٌ واضحٌ عن اللاشعور . فقد افترض أن الناس « يعتقدون أنهم أحرار لأنهم يستشعرون أعمالهم وأفعالهم ويدركونها ، على أنهم يجهلون الأسباب التي يتأثرون بها . »[3] وبعبارة أخرى : ليس الإنسان العادي بحرٍّ ، بل يعيش في الوهم بأنه حرّ لأنّه يتأثر بعوامل لا يعرفها . وفي نظر سبينوزا تنحصر عبودية الإنسان في هذه الدوافع اللاشعورية . على أنه لم يترك الشيء على ما هو . لقد اعتقد أنّ المرء يتوصل في النهاية إلى الحرية من خلال ملاحظة متزايدة للواقع في داخل الإنسان وخارجه .

وقد أعرب آدم سميث عن فكرة دوافع لا شعورية في سياق آخر له علاقته

(2) : انظر : فرويد ، سيغموند ، تسلسل جديد للمحاضرات في مدخل الى علم التحليل النفسي ، المجلد الثاني والعشرون (الطبعة الانجليزية) ، ص 26 .

(3) : انظر : سبينوزا ، باروخ دي ، علم الأخلاق . كتابات ورسائل ، الجزء الثالث ، شرح القضية الثانية ، شتوتغارت 1966 .

بالإنسان الموقّر المدبّر الذي ينقاد بيدٍ غير مرئية لكي يخدم غرضاً لم يكن يرمي إليه على الإطلاق . »«(4)»

وفي سياق آخر نعثر مرة أخرى على مفهوم اللاشعور عند فريدريش نيتشه : « تقول ذاكرتي : « هذا ما فعلته . » وتقول كبريائي : « لا يمكن أن أكون فعلت هذا » وتبقى عنيدة لا تلين . وأخيراً ـ تذعن الذاكرة . »«(5)» والحق أن كل الاتجاه الفكري الذي اهتمّ بالكشف عن العوامل الموضوعية التي تؤثر في الشعور والسلوك الإنسانيين يمكن اعتباره جزءاً من الاتجاه العام لفهم الواقع فهماً عقلانياً وعلمياً ، هذا الواقع الذي يسم بميسمه التفكير الغربي منذ نهاية العصور الوسطى . فعالم العصور الوسطى كان متناسقاً وبدا ثابتا . وكان الإله خالقاً للإنسان وحافظاً له . وكان عالم الإنسان محور الكون . وكان شعور الإنسان القيمة النفسية الأخيرة التي لم يشك فيها مثلما كانت الذرة أصغر قيمة فيزيائية غير قابلة للتقسيم . وفي قرون قلائل تفكك هذا العالم وكفّت الأرض عن أن تكون محور الكون ،وكان الإنسان نتيجة تطور ثوري بدأ مع أكثر أشكال الحياة بدائية . فالعالم الذي كان أساسه ثابتاً قبل ذلك بجيل تبدّل : فالفيزياء تخطت كل مفاهيم المكان والزمان . وفي الشعور رأى المرء أنه أقرب ما يكون إلى أداة لإخفاء أفكاره من أن يرى فيها (الأفكار !) معقلاً للحقيقة .

وبعد سبينوزا وقبل فرويد كان كارل ماركس الرجل الذي ساهم بأهم نصيب في سقطة الشعور من علياء مكانه . وأغلب الظن أنه كان متأثراً بسبينوزا إذ كان تعمّق في دراسة علم الأخلاق عنده . على أنّ فلسفة هيجل في التاريخ كانت في نظره أكثر

(4) : انظر : سميث ، آدم ، ثروة الأمم ،بحث في طبيعتها وأسبابها . نيويورك 1937 ، ص 423 . (وإني لأدين بهذا الشاهد وبالإشارة أيضاً إلى الدور الذي لعبه سميث في تطوير مفهوم اللاشعور للباحث ر . توكر في كتابه : الفلسفة والأسطورة عند كارل ماركس ، 1961 ، ص 66 .)

(5) : انظر : نيتشة ، فريدريش ، ما وراء الخير والشر ، في : المؤلفات في ثلاثة مجلدات ، نشر كارل شليختا ، المجلد الثاني ، دار مشتات 1960 ،ص 625 .

أهميّة . إذ وجد ماركس هنا التصوّر أنّ الإنسان يخدم أغراض التاريخ من دون أن يعلم ذلك . وإنّ هذا بحسب هيجل « حيلة العقل » الذي يجعل الإنسان منفّذاً ومتمّماً للفكرة المطلقة على حين يكون انطباعه الذاتي أنّه يكون مدفوعاً من أهدافه المشعور بها وأهوائه الفردية . وفي فلسفة هيجل يستحيل الفرد بشعوره ووعيه إلى دمية متحركة على مسرح التاريخ على حين تتولى الفكرة (الله) أمر الأسلاك .

وهبط ماركس من علياء الفكرة الهيجلية على أرض الفعالية الإنسانية . وكان في مقدوره أن يضفي على الفكرة معنى أكثر دقة وتحسيباً على حين بيّن ما وظيفة الوعي الإنساني وما العوامل الموضوعية التي تؤثر فيه . لقد صاغ ماركس الفرق الحاسم بين تفكير هيجل وتفكيره هو في « الأديولوجية » الألمانية » على النحو التالي : « لا الوعي (الشعور) يؤثر في الحياة ، بل الحياة تؤثر في الوعي والشعور . »[6] وأوضح فيما بعد على نحو دقيق : « إنّ ما يؤثر في وجود البشر ليس وعيهم ، بل على العكس إنّ وجودهم الاجتماعي هو الذي يؤثر في وعيهم . »[7] صحيح أنّ الإنسان يظن أنّ أفكاره شكّلت وجوده الاجتماعي ، على أنّ الواقع هو العكس : إنّ واقعه الاجتماعي يطبع تفكيره . « إن نتاج الأفكار والتصورات والشعور متداخل باديء ذي بدء تداخلاً مباشراً في النشاط المادي للبشر ومعاملاتهم المادية وفي لغة الحياة الواقعية . وهنا يظهر تصوّر البشر وتفكيرهم المتبادل الفكري فيما بينهم نتيجة مباشرة لسلوكهم المادي . وقل الشيء نفسه عن النتاج الفكري كما يتمثل في لغة السياسة والقوانين والأخلاق والدين والميتافيزيقيا لشعب من الشعوب . فالناس هم منتجو تصوّراتهم وأفكارهم . . . الخ » على أنهم الناس الحقيقيون الفاعلون ، كما أنهم يتوقفون على تطور معين لقواهم الإنتاجية وعلى المعاملة الملائمة لهم في أوسع تكويناتها . ولا يمكن أن

(6) : انظر : المؤلفات الكاملة (كارل ماركس وفريدريش انجلز) ، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ص 16 أو : مؤلفات ماركس وانجلز ، المجلد الثالث ، ص 26 .

(7) : انظر : مؤلفات ماركس وانجلز ، المجلد الثالث عشر ، ص 9 .

يكون الوعي شيئاً آخر إلاّ الوجود المشعور به ، ووجود الناس هو سير حياتهم الواقعية . فإذا ظهر الناس وعلاقاتهم في الأديولوجية كلها مقلوبين رأساً على عقب كما في حجرة مظلمة فإنَّ هذه الظاهرة لتنجم عن سير حياتهم التاريخي كما تنبثق دورة الأشياء على الشبكية من وظيفتها الحيوية الجسدية مباشرة . »[8] ويتوصل ماركس خصوصاً عند تطبيق النظرية الهيجلية ، نظرية « حيلة العقل » على تصوره عن الطبقات الاجتماعية إلى الاقتناع أنَّ للطبقة التي ما وراء الأفراد والمواجهة لهم وجودها المستقل بحيث يكون وجود الفرد وتطوره مقدّرين أو مقررين سلفاً من طبقته .

ومن حيث العلاقة بين الوعي واللغة فقد أبرز ماركس الطبع الاجتماعي للوعي : « اللغة قديمة قدم الوعي أو الشعور ـ اللغة هي الوعي الحقيقي العملي الموجود من أجل الآخرين أيضاً ومن أجلي أنا أيضاً ، وتنشأ اللغة ، كما ينشأ الوعي ، من الحاجة ومن الضرورة إلى الإختلاط بناس آخرين . وحيثما تكون علاقة يكون لي وعي وشعور ، وليس للحيوان علاقة بأي شيء ، بل لا علاقة له على الإطلاق . وبالنسبة للحيوان فإنَّ علاقته بالآخرين ليست موجودة على أنها علاقة . فالوعي أو الشعور هو إذاً وقبل كل شيء نتاج اجتماعي ويبقى هكذا ما دام هناك بشر . وطبيعي أن الوعي يكون باديء ذي بدء مجرد وعي حسي بالبيئة الحسية المجاورة ويكون وعياً للعلاقة الضيقة بناس آخرين وأشياء خارج الفرد الذي وعى ذاته . وإنه في الوقت نفسه وعيٌ بالطبيعة التي تواجه الناس باديء ذي بدء على أنها قوة غريبة جبارة منيعة يتصرّف الناس حيالها تصرفاً حيوانياً خالصاً ينبهرون منها مثل البهائم ، وعلى هذا فهو شعور حيواني بالطبيعة (وعبادة الطبيعة) . . . »[9]

وقد سبق أن اصطنع ماركس تعبير « كبت الرغبات الطبيعية » في « الأديولوجيا

(8) : انظر : المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) ، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ص 15 ، أو : مؤلفات ماركس وانجلز ، المجلد الثالث ، ص 25 وما بعد .

(9) : انظر : المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) ، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ص 20 ؛ أو : مؤلفات ماركس وانجلز ، المجلد الثالث ، ص 30 وما بعد .

الألمانية »[15]

أما روزا لوكسمبورغ التي هي واحدة من أبرز الماركسيات في فترة ما قبل 1914 ، فقد عبّرت عن النظرية الماركسية حول التأثير الحاسم للعملية التاريخية في الإنسان بمصطلح من علم التحليل النفسي : « يأتي اللاشعور قبل الشعور . ويأتي منطق العملية التاريخية قبل المنطق الذاتي للكائنات الإنسانية التي تشارك في العملية التاريخية . »[11]

ويعبّر هذا التعبير اللغوي بوضوح تام عن رأي ماركس . فوعي الإنسان ، وهذا يعني « العملية الذاتية » ، يتأثر « بمنطق العملية التاريخية » التي ساوتها روزا لوكسمبورغ « باللاشعور » . ويمكن أن يظهر هنا كما لو أن « اللاشعور » الفرويدي و « اللاشعور » الماركسي لا تجمعهما إلاّ الكلمة فقط . على أننا إذا مضينا في تقصيّ آراء ماركس حول هذه المشكلة فإننا سنكتشف أن لنظرياتهما كليهما أرضيّة مشتركة في نواح كثيرة مع أنها ليست شيئاً واحداً على الإطلاق .

ولقد فكّر ماركس كثيراً في دور الشعور أو الوعي في حياة الفرد . وفي موضع يسبق الموضع المستشهد به أعلاه والذي يستعمل فيه كلمة « كبت » يقول إنه لمن السخف أن نعتقد « أن المرء » ليستطيع أن يرضي « هوىً أو شهوة بمعزل عن كل الأهواء والشهوات الأخرى » من دون أن يرضي نفسه ويرضي الفرد الكلي الذي يعيش . وحين يتخذ هذا الهوى أو هذه الرغبة طابعاً خاصاً مجرداً وحين يتكشف إشباع الفرد عن إشباع شهوة واحدة أو هوى واحد وحيد فالسبب ليس في الشعور أو

(10) : المصدر نفسه ، ص 423 . (إني مدين بالشكر لمكسيميليان روبل الذي نبهني إلى هذه الجملة في كتابه : كارل ماركس ، باريس 1957 ، ص 225) . ويبدي روبل في السياق نفسه بعض الملاحظات المهمة جداً حول العلاقة بين نظرية ماركس وطريقة التفكير في علم النفس التحليلي .

(11) : انظر : لوكسمبورغ ، روزا ، اللينينية أم الماركسية ؟ في : العصر الجديد ، شتوتغارت 1904 .

(الوعي) ، بل في الوجود ، وليس في التفكير ، بل في الحياة ؛ إنه موجود في التطور التجريبي الاكتسابي وفي تعبير الفرد عن الذات ، الفرد الذي يتوقف بدوره على الظروف العالمية . »[(12)] ويشير ماركس هنا إلى التناقض بين التفكير والحياة الذي يحاذي التناقض بين الوعي (الشعور) والوجود . فالظرف الاجتماعي الذي سبق أن تكلم عليه يكوّن ، كما يقول هنا ، وجود الفرد ويكوّن بذلك تفكيره على نحو غير مباشر . (وهذا الموضع مهم أيضاً بقدر ما يطور ماركس هنا فكرة في غاية الأهمية عن مسألة علم المرض النفسي . فإذا لم يرضِ ولم يشبع الإنسان إلاّ هوىً مغترباً أو شهوة مغتربة فإنه يبقى باعتباره إنساناً كلياً غير راضٍ ؛ وهو في مثل هذه الأحوال ، وكما سنقول اليوم ، عصابي ، ذلك لأنه أصبح عبداً لشهوة من شهواته المغتربة وأضاع تجربة ذاته بأنه شخص حيوي كلّي .) واعتقد ماركس كما اعتقد فرويد ، أنّ شعور الإنسان أو وعيه هو إلى حد كبير « شعور كاذب » . ويعتقد الإنسان أنّ أفكاره صحيحة ونتيجة لنشاطه الفكري أو فعاليته الفكرية على حين يتأثر هذا النشاط في الحقيقة بقوى موضوعية تفعل فعلها في الخفاء . وفي نظرية فرويد تمثل هذه القوى الموضوعية حاجات بيولوجية سيكولوجية ، وتمثل في نظرية ماركس القوى التاريخية الاقتصادية والاجتماعية التي تؤثر في الوجود وبذلك تؤثر أيضاً في وعي الفرد .

ولنضرب مثالاً ، ألا وهو أنّ الطريقة الإنتاجية الصناعية ، كما تطورت في العقود الأخيرة ، تقوم على وجود مؤسسات مركزية كبيرة تشرف عليها نخبة من رجال الأعمال ويعمل فيها مئات الألوف من العمال والموظفين معاً بهدوء عملاً خلواً من العسر والإزعاج . وهذا النظام الصناعي ذو النهج البيروقراطي يطبع أيضاً طريقة تفكيرهم . فالمطبوع بطابع البيروقراطية محافظ متزمت ويخشى المجازفات . ويجب أن يتقدم سعيه الأساسي . ويتأتى له ذلك على النحو الأفضل حين يتجنب قرارات خطيرة ويجعل عمل المؤسسة الهادىء مبدأً أساسياً له . وفي أغلب الأحيان يقبل العمال والموظفون بأن يكونوا

(12) : انظر : المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) ، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ص 242 .

جزءاً من المؤسسة بقدر ما يعجبهم هذا ويروق لهم مادياً ونفسياً . ونقاباتهم هي في كثير من النواحي منظمة على غرار مصنعهم : إنها مؤسسات بيروقراطية ضخمة ذات إدارة واحدة مرتّبها مرتفع ويكون فيها لبعض الأعضاء إمكانيات ضئيلة للمشاركة العملية في الإدارة . إنّ ما يطابق تطور الصناعة الكبيرة هو تطور الإدارتين المركزيتين الضخمتين ، إدارة الحكومة وإدارة الجيش اللتين انْبنت كلتاهما على نفس الأسس التي انبنت عليها المؤسسات الصناعية . (وأعجب شيء أولئك المحافظون يعارضون الحكومة الكبيرة ـ ، أو الذين يزعمون هذا على الأقل ، ـ هم عادة ليسوا ضد العمل الكبير وليسوا أيضاً ضد المؤسسات العسكرية الضخمة .) وهذا الضرب من المؤسسات يؤدي إلى تثقيف نخب في كافة المنتجين الصناعيين وأصحاب المؤسسات والأعمال والإدارة العامة والجيش وإلى حد معين أيضاً على صعيد النقابات . فالنخب في جملة المنتجين الصناعيين وأرباب المصانع والعمال وفي الإدارة العامة والجيش هي في تركيبها الشخصي وموقفها العام وطريقة تفكيرها على ارتباط وثيق مع بعضها البعض . ورغم الفروق السياسية والاجتماعية بين البلدان « الرأسمالية »، والاتحاد السوفييتي « الشيوعي » فإنّ الموقف الوجداني وطريقة التفكير لنخبهم الموجودة متشابهان ، ذلك لأنّ طريقة الإنتاج عندهم متشابهة في الأصل .»[13]

إنّ وعي بعض أعضاء النخب هو نتاج وجودهم الاجتماعي . ويذهبون إلى أنّ نوعية مؤسستهم والقيم التي يدينون بها تخدم مصالح الناس على الوجه الأفضل .

(13) : يسمّي سي . و . ميلز هذه النخب نخبة القوى في كتابه الذي يحمل الاسم نفسه ولم يدرك ميلز في هذه الحال أن هذه النخب ذات السيادة والنفوذ نتيجة لطريقة إنتاج نوعية ولمؤسسة اجتماعية نوعية بحيث إنّ وجودها يؤكد المفهوم الأساسي الماركسي ولا يناقضه . وفي « الماركسي » (1962) أحدث ما كتبه بطريقة رائعة أيضاً ينتقد ميلز الحتمية الاقتصادية الماركسية ويذهب إلى أنّ الحتمية العسكرية والسياسية هما حقاً افتراضات أساسية سارية المفعول وصحيحة (ص 126) . وفي رأيي أنّ المرء يستطيع أن يفهم هذه النخب ويفهم دورها الذي تلعبه على أكمل وجه من ناحية النموذج الماركسي .

ويكوّنون صورة عن الطبيعة الإنسانية تجعل هذا الافتراض معقولاً ،فهم ضدَّ كل تصوّر وكل فكرة يمكن أن تضع نظامهم موضع الشك أو تهدده . ويناهضون نزع السلاح إذا ما أحسوا أنه قد يهدد مؤسستهم ويقفون من كل نظام استبدلت فيه طبقتهم بطبقة أخرى جديدة من مدراء الأعمال موقف المتشكك وموقف المعادي . وهم على يقين خالص أنهم مدفوعون بدافع الحرص الوطني على الوطن وبدافع الإحساس بالواجب وبدافع المبادىء السياسية والأخلاقيه وغير ذلك . وتخضع النخب على كلا الجانبين لتأثير أفكار وخواطر تنشأ عن نوع طريقتهما في الإنتاج . وكلا الجانبين في تفكيرهما الواعي صادق كل الصدق . ولكن بما أنهما صادقان وليسا على وعي أو شعور بالدوافع الحقيقية وراء أفكارهما فإنه ليصعب على كل منهما أن يغير رأيه . ولا يندفع هؤلاء الناس بدافع الطمع الشديد في السلطة والمال والمكانة أو الهيبة . وطبيعي أنَّ هنالك مثل هذه الدوافع ؛ على أنَّ ناساً تلعب عندهم هذه الدوافع الدور الحاسم هم في الحقيقة أقرب إلى الاستثناء منه إلى القاعدة . وإنَّ ذوي هذه النخب لمستعدون شخصياً كل الاستعداد لأن يضحوا ويتخلوا عن بعض الامتيازات كأيّ شخص آخر . على أنَّ المهم والحاسم هو أنَّ وظيفتهم الاجتماعية طبعت وعيهم وشعورهم ،وعلى هذا فهم مقتنعون أنهم على صواب أنَّ أهدافهم مسوّغة ولا يمكن المساس بها . ويفسّر هذا ظاهرة أخرى غريبة جداً . . . إننا نرى ونعلم أن النخب من كتلتين كبيرتين موجودة في اتجاه صدامي متعارض ولديها صعوبات في أن تتوصل إلى اتفاق بوطد السلام . ولا شك أنَّ حرباً ذرية قد تعني موت معظم أعضاء النخب وأفراد أسرهم ، كما أنها ستعني دمار مؤسستهم . فلو تملّكهم الطمع في المال والسلطة قبل كل شيء ، أما كان على المرء أن يفترض أنهم تخلوا عن هذا الموقف خوفاً من الموت ، اللهم إلاَّ إذا كانت المسألة عندهم مسألة ناس عصابيين فوق العادة ؟ ويجب البحث عن التفسير في أنّه يصعب عليهم كثيراً أن يغيّروا وجهة نظرهم . وموقفهم هو في نظرهم الموقف الوحيد المعقول والموقف النزيه الشريف ، ـ وحتى لو أن كارثة ذرية أبادتهم كلهم لكان على المرء أن يقبل بذلك لأنه لا سبيل لهم إلاَّ سبيل « العقل » و « العفة » و « الشرف » .

إلى هنا حاولت أن أبينّ كيف يؤثر بفكر ماركس الوجود الاجتماعي في الوعي . على أنّ ماركس لم يكن « حتمياً » Determinist كما يقال عنه كثيراً . إنّ موقفه ليشبه كثيراً موقف سبينوزا : وهو أننا سنتأثر بقوى من خارج ذاتنا الواعية وبأهواء وشهوات واهتمامات توجهنا من وراء ظهرنا وعلى غير علم منا . ومن حيث ذلك فنحن لسنا أحراراً . على أننا نستطيع أن نتخلص من الرق والعبودية ونوسّع نطاق حريتنا على حين نعي الواقع وعياً كاملاً ونتحول من ناس تابعين مسيّرين مسلوبي الحرية سلبيين حالمين موهومين نسير ونحن نيام إلى ناسٍ واعين يقظين مستقلين فعالين . وهدف الحياة في نظر سبينوزا وماركس هو التحرير من الرق والعبودية ، والطريق إلى هذا الهدف هو التغلب على الأوهام والاستعمال الكامل لقوانا الفعّالة . كما أن موقف فرويد أيضاً هو بصورة جوهرية الموقف نفسه : على أنه لا يتكلم على الحرية والعبودية ، بل على الصحة النفسية على عكس المرض النفسي . ولقد أدرك أيضاً أنّ الإنسان يتأثر بعوامل موضوعية (بالليبيدو ومصيره) ، على أنه آمن أيضاً أن الإنسان قادر على أن يتغلب على هذه الحتمية بأن يتغلب على أوهامه بحيث يتنبّه إلى الواقع ويرى ما هو واقعي لكنها لا شعوري . ولما كان فرويد طبيباً مداوياً فقد كان على يقين من أن جعل اللاشعور شعورياً هو الطريق إلى شفاء المرض النفسي . ولما أنه كان فيلسوفاً اجتماعياً فقدآمن بنفس المبدأ وهو : أننا لا نستطيع أن ندرك القوة المثلى لنبدأ الحياة إلاّ إذا وعينا الواقع وتغلبنا على أوهامنا . ولربما عبر فرويد عن هذه الفكر أوضح تعبير في بحثه « مستقبل وهم » : « قد لا يحتاج الذي لا يعاني من العصاب إلى أي تسمّم لكي نخدّره (العصاب !) . ومن المؤكد أنّ الإنسان سيجد نفسه في موقف صعب ولا بدّ من أن يعترف بكل عجزه وتفاهته في آلية العالم ، فهو لم يعد محور الخليقة ولم يعد موضوع رعاية طبيّة لعناية ربانية لطيفة . وسيكون في الوقت نفسه كالطفل الذي ترك بيت الأسرة الذي أحسّ فيه بالدفء الشديد والراحة العظيمة . ولكن أليس صحيحاً أن الطفالة (Infantilismus) مقضيّ عليها بأن يتخطاها المرء ويتغلب عليها ؟ فليس في وسع الإنسان أن يبقى طفلاً إلى الأبد ، إنّ عليه أن يخرج في النهاية إلى « الحياة المعادية » .

ولنا أن نسمّي هذا التربية على الواقع ».[14] ويستأنف الكتابة قائلاً : « قد لا يكون إلهنا اللوجوس قديراً جداً فلا يستطيع أن يحقق إلاّ جزءاً صغيراً مما وعدنا به أسلافه . وإذا ما كان علينا أن نقرَّ بهذا فستقبل هذا مستسلمين . ولن نفقد من أجل ذلك الاهتمام بالعالم والحياة . . . لا ، ليس علمنا وهماً . إنَّ الوهم هو أن نعتقد أنَّ في إمكاننا أن نحصل من مكان ما على ما لا يستطيع الوهم أن يمنحنا إيّاه . »[15]

إنَّ إدراك الأوهام هو في نظر ماركس شرط للحرية والعمل الإنساني . ولقد عبّر عن هذه الفكرة تعبيراً رائعاً في مؤلفاته المبكرة ،وذلك في صدد تحليله للدين : « إنَّ البؤس الديني هو من جهة التعبير عن البؤس الواقعي ومن جهة أخرى اعتراض على البؤس الواقعي إن الدين زفرة المخلوق المتضايق وفؤاد العالم الغليظ القلب ، كما أنه روح ظروف لا طعم لها . إنه أفيون الشعب .

ولما كان الدين غبطة وهمية للشعب فإنَّ إلغاءه مطلب غبطته الحقيقية . وإنَّ المطلب للتخلي عن الأوهام بالحالة التي هو فيها لهو المطلب للتخلي عن حالة تتطلب الأوهام . فنقد الدين إذاً هو بداية نقد الحياة البائسة التي هالتها الدين .

لقد نتّف النقد الزهور الخيالية في السلسلة لا لكي يحمل الإنسان السلسلة العارية من الخيال والباعثة على الأسى ،بل لكي يرمي بالسلسلة ويقطف الزهرة الحيّة . فنقد الدين يحرر الإنسان من الوهم لكي يفكر ويعمل ويصوغ واقعه كإنسان منوّر تحرر من الوهم وعاد إلى رشده لكي يتحرك ويدور حول نفسه بالذات ثم يتحرك ويدور بذلك حول شمسه الحقيقية . وما الدين إلاّ الشمس الوهمية التي تدور حول الإنسان ما دام هو لا يتحرك ولا يدور حول نفسه بالذات . »[16]

(14) : انظر : فرويد ، سيغموند ، مستقبل وهم ، في : المؤلفات الكاملة ، المجلد الرابع عشر ، ص 372 .

(15) : المصدر السابق ، ص 378 .

(16) : انظر : المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) ، القسم الأول ، المجلد الأول ، ص 607 وما بعد .

أنّ للإنسان أن يتوصل إلى الهدف ليتحرر من أوهامه ؟ اعتقد ماركس أنّ في إمكان المرء أن يتوصل إلى ذلك من خلال إصلاح الوعي . « إنّ إصلاح الوعي لا ينحصر إلاّ في أنّ المرء سيترك العالم يدرك وعيه ويوقظه من حلمة بنفسه ويفسّر له أعماله الخاصة به . . . ويجب أن يكون شعارنا إذاً : إصلاح الوعي لا عن طريق العقائد ، بل عن طريق تحليل الشعور الغامض الذي ليس على بيّنة من نفسه ، سواءً أظهر دينياً أم سياسياً . وسيتضح بعد ذلك أن للعامل منذ زمن طويل حلمه ورؤاه عن شيء يجب الاّ يكون لديه إلاّ الشعور به لكي يمتلكه امتلاكاً حقيقياً . وسيتضح أنّ المسألة ليست مسألة شَرْطة أو علامة كبيرة بين الماضي والمستقبل ، بل هي مسألة إنجازأفكار الماضي . وسيتضح أخيراً أنّ الإنسانية لن تبدأ عملاً جديداً ، بل ستنجز عملها القديم عن وعي وإدراك . . . إنّ المسألة لمسألة اعتراف ، ليس غير . ولكي تغتفر ذنوبها ليست الإنسانية بحاجة إلاّ إلى أن تبيّنها كما هي عليه . »[17]

وخلاصة القول عن هذه المقابلة بين مفهوم ماركس ومفهوم فرويد عن اللاشعور هي أن كليهما يعتقد أن القسم الأكبر مما يفكر به الإنسان عن وعي وإدراك يتأثر بقوى تفعل فعلها من غير علم منه ، وأنّ الإنسان يصف أعماله وأفعاله أمام نفسه بأنها عقلانية وأخلاقية وأنّ هذه التسويغات (الشعور أو الوعي الزائف والأديولوجية) ترضيه إرضاء ذاتياً . ولكن لما أنّ قوى مجهولة تدفعه فهو ليس بحرّ . فلا يستطيع أن ينال الحرية (والصحة) إلاّ إذا عرف هذه القوى التي تدفعه ، وهذا يعني أن يعرف الواقع وبذلك يتعلم كيف يسيطر على حياته ويتحكم بها (وذلك ضمن الحدود التي وضعها الواقع) ، بدلاً من أن يكون عبداً لقوى عمياء . إنّ الفرق الأساسي بين ماركس وفرويد ليقوم في فهم طبيعة هذه القوى التي تتحكم بالإنسان . ففي نظر فرويد هي في جوهرها ذات طبيعة فسيولوجية (الليبيدو) وطبيعة بيولوجية (دافع الحياة ودافع الموت) . وهي في نظر ماركس قوى تاريخيّة تحدث تطوراً في عملية التطور الاجتماعي والاقتصادي

(17) : انظر : المؤلفات الكاملة ، المجلد الأول ، ص 575 ، رسالة ماركس إلى روجي .

للإنسان . ويتأثر وعي الإنسان في نظر ماركس بوجوده ، كما يتأثر وجوده بحنكته : وتتأثر حنكته بدورها بالكيفية التي يوفّر بها مورد رزقه ؛ وهذا يعني بطريقة الإنتاج وبنية المجتمع وبطريقة توزيع الإستهلاك الناجمة عن ذلك . وكان كارل مانهايم أول من أشار إلى أنّ المذهب الاشتراكي يملك « اسلحة عقلية جديدة» ذلك لأنه قادر على أن « ينتزع القناع » عن لا شعور أعدائه : « ففي الشعور الخيالي المثالي (اليوطوبي) يستر اللاشعور الاجتماعي الذي تحكمت به أخيلة وصور وهمية وإرادة العمل جوانب معينة من الواقع . . . فالأسلحة العقلية الجديدة التي هي الكشف عن اللاشعور ، تعني تفوقاً هائلاً أمام الأعداء . »[18]

إن مفاهيم ماركس وفرويد لا تتنافى مع بعضها . والسبب في ذلك هو أنّ ماركس يبدأ من الإنسان الواقعي الفعال ومن أساس وظيفته الحيوية الواقعية ، بما فيها المعطيات البيولوجية والفسيولوجية لهذه الوظيفة وهذا النشاط . وأدرك ماركس أنّ الدافع الجنسي موجود في ظل الظروف والأوضاع وأنه لا يمكن تحويله إلاّ من حيث الصورة والاتجاه بوساطة ظروف اجتماعية .

ولكن لو تسنى دمج نظرية فرويد بنظرية ماركس على نحو أو آخر لبقيت مع هذا فروق أساسية . ففي نظر ماركس يتأثر وجود الإنسان ووعيه ببنية المجتمع الذي هو جزء منه . أما في نظر فرويد فلا يؤثر المجتمع في وجود الإنسان إلاّ من خلال كبت أكبر أو أقل لتجهيزه الفطري البيولوجي والفسيولوجي . ومن هذا الفرق الأول ينشأ الثاني : وهو أن فرويد اعتقد أنّ في إمكان الإنسان أن يتغلب على الكبت من دون التغيير الاجتماعي . أمّا ماركس فكان أول مفكر أدرك أن تحقيق الإنسان الكلي الواعي المتيقظ كل التيقظ ليس ممكناً إلاّ في إطار التغييرات الاجتماعية التي تؤدي إلى تنظيم جديد اجتماعي واقتصادي للإنسانية لا تشوب إنسانيته شائبة .

ولم يَصُغْ ماركس نظريته حول تأثّر الوعي بقوى اجتماعية إلاّ في مفهومات عامة .

(18) : انظر : مانهايم ، كارل ، الاديولوجيا واليوطوبيا ، فرنكفورت 1953 ، ص 36 وما بعد . (طبعة ثالثة منقّحة ومعدّلة) .

وسأحاول أن أبيّن فيما يلي كيف يؤثر هذا التحديد تأثيراً عينياً ملموساً.»[19]

ولكي تتمكن خبرة من الخبرات من أن تنفذ إلى الشعور فيجب أن تكون مفهومة وفقاً للمقولات التي يجري فيها التفكير. فلا أستطيع أن أستشعر حادثة في نفسي أو خارجها إلاّ إذا تمكنت من أن أربطها بنسق من المقولات التي أدرك فيها إدراكاً حسيّاً. وبعض هذه المقولات، مثل الزمان والمكان، قد يكون كلياً وقد يمثل مقولات الحس والإدراك التي يشترك فيها الناس كلّهم. ثم إن مقولات أخرى، كمقولة السببية

(19): بما أن هنالك بعض التشابهات بين المفهومات المستعملة هنا والمفهومات التي استعملها كارل غوستاف يونغ يبدو لي أن الشرح ضروري. وبادىء ذي بدء لا بدّ من الإشارة إلى أن يونغ يؤكد الطبع الاجتماعي للعصاب توكيداً أشدّ من فرويد. فقد اعتقد أن أمراض العصاب ليست في معظم الحالات شؤوناً خاصة فحسب، بل ظواهر اجتماعية. وفضلاً عن ذلك ذهب إلى أنه يوجد تحت اللاشعور الشخصي طبقة أعمق: «هذه الطبقة الأعمق هي ما يسمى اللاشعور الجمعي. ولقد تخيرت تعبير «جمعي» لأن هذا اللاشعور ليس بذي طبيعة فردية، بل ذو طبيعة عامة، وهذا يعني أن له بخلاف النفس الشخصية مضامين وأنماط سلوك هي نفسها، ولكن بشيء من التحفظ، في كل مكان وفي كل الأفراد، وهو، بعبارة أخرى، شيء واحد في كل البشر ويشكّل بذلك أساساً نفسياً عاماً موجوداً في كل إنسان وذا طبيعة ما فوق الشخصية.» [يونغ، ك. غ.، الشعور واللاشعور، فرنكفورت وهامبورغ، 1957، ص 11 وما بعد.]

إني لأتفق مع يونغ فيما يتعلق بالمسألة المهمة جداً، مسألة العمومي والشمولي للجوهر النفساني الموجود في كل منا. على أن الفرق بين مفهوم يونغ «اللاشعور الجمعي» والمفهوم المستعمل هنا، مفهوم «اللاشعور الاجتماعي» هو ما يلي:

إنّ «للاشعور الجمعي» علاقته بالنفس الكلية التي لا يمكن أن يصبح القسم الكبير منها شعورياً. أما مفهوم «اللاشعور الاجتماعي» فينطلق من الطبع القمعي للمجتمع وله علاقته بالجانب النوعي من الخبرة الإنسانية ويحول مجتمع ما بينه وبين أن يصبح شعورياً؛ والمسألة هنا هي مسألة الجانب الإنساني في الإنسان الذي غرّبه مجتمعه عنه وأفسده عليه؛ فاللاشعور الاجتماعي هو الجانب من النفس الكليّة الذي قمعه المجتمع وكبته.

مثلاً ، قد تنطبق على كثيرين ، لكنها قد لا تطابق كل أشكال الإدراك أو الحس الشعوري . وهنالك مقولات أخرى أقل عمومية وتختلف من حضارة إلى حضارة . ومن الممكن مثلاً ألاّ ينتبه ناسٌ في حضارة ما قبل الصناعة إلى بعض الأشياء من حيث قيمتُها الحقيقية في السوق ، على حين ينتبه إلى ذلك أفراد مجتمع صناعي . وعلى أية حال فليس في إمكان خبرة ما أن تتسرب إلى الشعور إلاّ إذا كان في الإمكان الانتباه إليها وربطها وتنظيمها في نسق من المفهومات مع مقولاته .»[20]

وهذا النسق نفسه هو نتيجة للتطور الاجتماعي . ويبني كل مجتمع من طريق حنكته وطبيعة علاقته وإحساسه وإدراكه وانتباهه نظاماً من المقولات يؤثر في أشكال الشعور أو الوعي . ويعمل هذا النظام مثل مصفاة مشروطة بالمجتمع . ولا يستطيع إحساس ما أن ينفذ إلى الشعور إلاّ إذا اجتاز هذه المصفاة .

وبذلك تواجهنا المسألة لنفهم على نحو أكثر تجسيماً وعيانية كيف تعمل هذه « المصفاة الاجتماعية » وكيف يحدث أن تترك بعض الأحاسيس والمشاعر تنفذ وتمنع مشاعر أخرى من أن تتسرب إلى الشعور . علينا ألاّ ننسى باديء ذي بدء أنّ كثيراً من

(20) أنظر في هذا الخصوص أيضاً : فروم ، التحليل النفسي والبوذية التأملية ، في : د . ت . سوتسوكي ، إ . فروم ور . دي مارتينو ، البوذية التأملية وعلم التحليل النفسي ، نيويورك 1960 ، ص 77 ـ 141 . وكذلك في المؤلفات الكاملة ، المجلّد السادس ، ص 323 ـ 327

عبّر عن الفكرة نفسها أي . شاختل وذلك بخصوص « غياب ذكريات الطفولة » . وكما يشير العنوان فإنه تناول هنا المسألة الأكثر اختصاصاً ، أي مسألة فقدان الذاكرة الطفولية ويتناول الفرق بين مقولات (« قوالب ») الطفل والبالغ . واستنتج انه يجب أنْ يعزى تعارض ما يلاقيه المرء في الطفولة المبكرة مع مقولات ذاكرة البالغ وتنظيمها في معظمه إلى . . . مواضعة ذاكرة البالغ (بجعلها تقليدية) = (Konventionalisierung) وفي رأيي يصحُّ ما يقوله هو عن ذاكرة الطفل والبالغ ، على أننا لا نجد الفروق بين مقولات وقوالب الطفل والبالغ فحسب ، بل أيضاً بين مقولات وقوالب حضارات مختلفة ، وفضلاً عن ذلك لا تتعلق هذه المسألة بالذاكرة فحسب ، بل بالشعور بعامة .

المشاعر لا تصلح ببساطة لأن تكون موضع ملاحظتنا ومحط إحساسنا وإدراكنا . وربما كان الألم أنسب المشاعر الجسدية التي ينبغي أن نلاحظها ونتنبه إليها وندركها ؛ كما أنَّ الشهوة الجنسية والجوع وغيرهما تسهل أيضاً ملاحظتها ؛ والظاهر أنَّ كل المشاعر التي يراد بها الإبقاء على حياة الفرد أو الجماعة تتسرب إلى الشعور . وإنَّ إحساساً أدق وأرق وأعقد ، كما هو الحال مثلاً عند النظر إلى برعم وردة مع قطرة ندى في الصباح الباكر على حين لا يزال الهواء رطباً ثم تطلع الشمس ويغني طائر ، لينفذ بسهولة ويسر إلى الشعور في بعض الأوساط الحضارية (كما في اليابان مثلاً) ، على حين لن يصل الإحساس نفسه في الحضارة الغربية الحديثة إلى الشعور لأنه ليس « مهماً » ولا « حافلاً » بالأحداث بما يكفي لكي يُلاحظ . وسواءٌ أكان في إمكان أحاسيس وجدانية رقيقة ورفيعة أن تصبح شعورية أم لا ، فإنَّ هذا يتوقف على مدى الاعتناء بمثل هذه الأحاسيس في وسط حضاري ما . إنَّ هنالك أحاسيس ومشاعر وجدانية كثيرة لا تسمية لها في لغة معينة ، على حين إنَّ لغة أخرى تكون غنيّة بالتعابير التي تصف هذه الإحساسات . وفي اللغة الألمانية ، مثلاً ،لدينا كلمة « حب » التي تشمل أحاسيس ومشاعر بدءاً من الحب أو الود البسيط إلى الولع الشهواني ومن الحب الأخوي إلى حب الأم . وحين لا تعبر لغة من اللغات عن أحاسيس وجدانية مختلفة بكلمات مختلفة فمن المحال تقريباً أن تنفذ وتتسرب هذه الأحاسيس إلى الشعور . وكذلك العكس . ويمكن القول بعامة إنَّ إحساساً لا كلمة له في اللغة قلّما يصبح شعورياً .

وما هو مهم بخاصة هو هذا الواقع حين تكون المسألة مسألة تجارب وخبرات لا ينطبق عليها قالبنا العقلي . وبذلك فإنَّ لكلمة awe في الإنكليزية مثلاً (كما للكلمة العبرية nora) معنيين مختلفين . فهي تارة ترمز إلى رعب شديد ، وهو معنى نجده أيضاً في كلمة (Schrecklich) = awful أي المخيف المرعب . على أنَّ الكلمة awe يمكن أن تعبّر أيضاً عن شيء مثل الروع الشديد [وتقابلها في الألمانية كلمة « رهبة » Ehrfurcht] ومن حيث التفكير العقلاني الواعي فإنَّ الرعب والورع (الإعجاب) إحساسان مختلفان لذلك لا يمكن أن نرمز إليهما بالكلمة نفسها ، وإذا ما استعملت

كلمة مثل awe بمعنى أوبآخر فإنّ المرء ينسى في أثناء ذلك أنها عبرت عن الرعب وعن الروع (الإعجاب) سواءً بسواء . على أن الخوف والروع لا يتنافيان في وجداننا إطلاقاً . بل على العكس إنّ الخوف والروع بمعنى اختبار جسدي كثيراً ما يكونان جزءاً من إحساس معقد مع أنّ الإنسان الحديث لا يشعر به عادة . والظاهر أن شعوباً لم تأبه إلّا أقل مما أبهنا نحن للجانب العقلي لخبرة ما كان لها لغتها التي لها المزيد من الكلمات التي عبّرت عن إحساس كهذا الإحساس على حين تميل لغاتنا الحديثة لتعبر فقط عن مثل هذه الأحاسيس التي تقاوم امتحان نوع المنطق لدينا . وإلى هذا تمثل هذه الظاهرة إحدى أعظم الصعوبات لعلم النفس الدينامي . فلغتنا لا تقدّم لنا إلّا الكلمات التي نحتاجها لكي نصف خبرات جسدية كثيرة لا ينطبق عليها قالبنا الفكري . ولهذا السبب ليس في متناول علم النفس لغة مناسبة في الحقيقة . وكما تفعل العلوم الأخرى فإنّ في إمكان علم النفس أن يصطنع رموزاً لكي يعيّن أحاسيس معقدة محددة . وفي إمكان س / ب أن يرمز إلى الإحساس المعقد بالروع والرعب المعبّر عنه سابقاً بكلمة واحدة . أو في إمكان xy أن يرمز إلى الإحساس « بالمقاومة العدوانية والتفوق والاتهام والبراءة المجروحة والاستشهاد والملاحق شخصياً والمتهم » . والمسألة في هذه الحال ليست مسألة تركيب من مختلف الأحاسيس كما تريد لغتنا أن تجعلنا نصدّق ذلك ، بل إنّ المسألة هي مسألة إحساس خاص نستطيع أن نلاحظه ونراه فينا وعند آخرين حين نكون تجاوزنا الحواجز والموانع ولم نعد ننطلق من أننا لا نستطيعأن نحس بشيء لا نستطيع أن « نفكر » به أيضاً . وإذا لم يصطنع المرء رموزاً مجردة فإنه لمن المفارقات أن تكون أنسب اللغات العلمية للتحليل النفسي لغة الرموز والشعر أو الأساطير . (وهذه اللغة اصطنعها فرويد مراراً وتكراراً .) ولكن إذا رأى المحلل النفساني أنّ في إمكانه أن يكون علمياً إذا ما اصطنع تعابير فنية من لغتنا لكي يعبّر عن ظواهر وجدانية ، فإنه يخدع نفسه ويتكلم في تراكيب مجردة لا تناسب واقع التجربة الشعورية . على أنّ هذا ليس إلّا وجهاً واحداً لتأثير مصفاة اللغة . ولا تتميز لغات متعددة من بعضها في تنوع التعابير لتعيين أحاسيس وجدانية فحسب ، بل في تركيب جملها (نحوها) وقواعدها والمعنى الجذري الأساسي

لكلماتها . وتشتمل اللغة كلها على موقف من الحياة وهي تعبير جامد عن أسلوب معين لنعيش الحياة .

وإليك هنا بعض الأمثلة . هنالك لغات يصرّف فيها فعل « تمطر » مثلاً تصريفاً مختلفاً ، سواءً أقلت إنها تمطر لأنني كنت تحت المطر في الخارج وتبللت أم لأنني رأيتها من كوخ تمطر ، أو لأنني قلت لشخص ما إنها تمطر . وإنه لواضح كل الوضوح أنّ التوكيد الذي تؤكد به اللغة المصادر المختلفة التي يستدل المرء فيها على واقعة ويعرفها (والواقعة في هذه الحال هي أنّ السماء تمطر) له تأثير كبير في الطريقة التي يرى بها الناس الوقائع ويعيشونها . (وفي حضارتنا الحديثة مثلاً فإنه بتوكيدها الجانب العقلي للمعرفة لسيان كيف يعرف المرء واقعة ما ، وإنه لسواء أكان هذا عن تجربة مباشرة أم غير مباشرة أم عن الرؤية .) أو أنه في اللغة العبرية يقوم المبدأ الأساسي للتصريف في ملاحظة ما إذا كان عمل ما تاماً أم غير تام ، على حين أنّ الزمن الذي يحدث فيه ، الماضي والحاضر والمستقبل ، لا يعبّر عنه إلاّ في المقام الثاني . وفي اللغة اللاتينية ينظر إلى كلا المبدأين معاً (الزمن والانتهاء) على حين نراعي في الانكليزية (وفي الألمانية) الزمن بصورة أساسية . وإنه لمن البديهي أيضاً أنّ هذه الفروق تعبر في التصريف عن اختلاف وتباين في الخبرة والتجربة . (ويتضح معنى هذا التباين في الترجمات الانكليزية والألمانية للعهد القديم ؛ فحين يصطنع النص العبري صيغة الماضي لإحساس وجداني مثل « يحب » كأنّ يعني : « أحسُّ بحب عميق » فإنّ المترجم يسيء فهم العبارة ويكتب : « أحببت » .) وإنّ المرء ليجدنّ مثالاً آخر في الاستعمال المتباين لأفعال وأسماء في لغات مختلفة أو في وسط ناس مختلفين يتكلمون اللغة نفسها . فالاسم يشير إلى « شيء » ويشير الفعل إلى عمل . وإنّه ليطيب لأكثر الناس أن يفكروا في مفهومات « حيازة أشياء » عوضاً من التفكير في مفهومات الكينونة أو الفعالية ؛ وعلى هذا يفضلون أيضاً الأسماء على الأفعال .

وتحدد اللغة بمفرداتها وقواعدها ونحوها وبالروح ، كل الروح الذي تجمد فيها وعما نشعر به وبالكيفية التي نشعر بها

والوجه الثاني للمصفاة التي تمكّن من أن يصير الشيء شعورياً هو المنطق الذي يوجه تفكير الناس في وسط ثقافي . وكما يفترض معظم الناس أنَّ لغتهم « طبيعية » وأنَّ لغات أخرى لا تستعمل إلاّ كلمات أخرى للأشياء نفسها فإنهم يفترضون أيضاً أن قواعد التفكير الصحيح طبيعية وسارية المفعول بعامة وأنَّ ما هو غير منطقي في وسط ثقافي هو أيضاً غير منطقي في وسط آخر لأنه يتعارض مع المنطق « الطبيعي » . وإنَّ مثالاً مناسباً على ذلك هو الفرق بين منطق أرسطو والمنطق المتناقض غير المعقول (Paradox) .

يقوم منطق أرسطو على مبدأ الهويّة الذي مفاده أن (أ) هو (أ) وعلى مبدأ التناقض (أ) ليست (لا أ) وعلى مبدأ الثالث المستحيل (إنَّ (أ) لا يمكن أن يكون (أ) و (لا أ) في آن واحد .) وقد عبّر أرسطو على النحو التالي : « يستحيل أن يعزى الشيء نفسه في آن واحد وفي ذات العلاقة إلى نفس الشيء . . . إنَّ هذا المبدأ من أكثر المبادىء كلها ثبوتاً وتحققاً . »[21]

إنَّ ما يعارض منطق أرسطو هو ما يسمى بالمنطق المتناقض غير المعقول الذي يفترض أن (أ) و (لا ـ أ) لا ينفيان بعضهما كمحمولين لـ X وساد هذا المنطق في الفكر الهندي والصيني في فلسفة هيراقليطس ، كما ساد باسم الديالكتيك في فكر هيجل وماركس . وقد وصف لوتسي المبدأ العام للمنطق المتناقض غير المعقول وصفاً واضحاً : « إن كلمات صحيحة كل الصحة لتبدو غير معقولة » ، ووصفه تشوانغ تسي قائلاً : « ما هو واحد هو واحد . وما هو لا واحد فهو أيضاً واحد . »[22]

إذا عاش إنسان ما في وسط حضاري لا توضع فيه صحة المنطق الأرسطوطالي موضع الشك فإنه لصعب عليه ، إن لم يكن محالاً ، أن يدرك مثل هذه الخبرات

(21) : انظر : أرسطو : الميتافيزيقيا . إصدار وترجمة باول غولكي ، بادربورن 1951 ، ص 19 وما بعد .

(22) : انظر : مولر ، ف . م . : لاوتسي : ملك الطاوية ؛ كتب الشرق المقدسة ، لندن ، 1927 ، ص 120 .

والتجارب التي تناقض المنطق الأرسطوطالي وبذلك تكون في مفهوم حضارته وثقافته سخفاً .

إنَّ مثالاً مناسباً على ذلك هو مفهوم فرويد عن اجتماع الضدين الذي يفيد أن المرء يمكن أن يحس بالحب والبغضاء في آن واحد نحو الشخص نفسه . وهذه الخبرة التي هي منطقية من وجهة نظر المنطق المتناقض غير المعقول هي سخيفة من وجهة نظر منطق أرسطو . والنتيجة هي أنه يصعب على كثير من الناس أن يستشعروا ويدركوا عواطف متناقضة مزدوجة القيمة . فإذا ما شعروا بالحب فلا يستطيعون أن يشعروا بالبغضاء ـ ذلك لأنه من السخف أن يكنّ المرء في ذات الوقت ولذات الشخص عاطفتين متناقضتين .«[23]»

إنَّ اللغة والمنطق قواما المصفاة المشروطة اجتماعياً التي تعسّر تسرّب خبرة ما إلى الشعور أو تجعل ذلك محالاً . والأهم هو منطقة النفوذ الثالثة للمصفاة المشروطة اجتماعياً : فهي لا تسمح بأن تصل أحاسيس معيّنة إلى الشعور ، أو أنها في حال وصولها إليه تحاول أن تبعدها مرة أخرى من هذه المنطقة . ومنطقة النفوذ هذه ، منطقة المصفاة المشروطة اجتماعياً تشمل الحرمات والمقدسات الاجتماعية التي تكون بالنسبة لها أفكار وعواطف معينة غير لائقة وممنوعة وخطيرة فتمنع مثل هذه الأفكار والعواطف من أن تنفذ إلى ساح الشعور . إنَّ في إمكان مثال من حضارة بدائية أن يقوم مقام مدخل إلى المشكلة المشار إليها . ففي قبيلة محاربة ، على سبيل المثال ، يعيش أفرادها من قتل أفراد قبيلة أخرى وعلى سلبها ونهبها قد يوجد شخص واحد يكره القتل والسلب . على أنه بعيد الاحتمال أن يشعر بعاطفته أو يكون على معرفة بها لأنَّ هذا لا يتفق مع إحساس القبيلة كلها . فلو شعر بمثل هذه العاطفة لجرَّ هذا عليه الخطر أنه يحسُّ بالعزلة والانفراد . وعلى هذا فإنَّ فرداً يحسّ بمثل هذه الكراهية قد يظهر عرضاً جسدياً وعقلياً (Psychosomatisch) كأنْ يتقيّأ مثلاً بدلاً من أن يسمح لعاطفة الكراهية من النفاذ إلى

(23) : انظر : في هذا الصدد الفصل الذي يتناول « الحب للإله » في : إ . فروم : فن الحب ، نيويورك 1956 ، وكذلك في : المؤلفات الكاملة ، المجلد التاسع .

شعوره . وسيجد المرء العكس تماماً عند أحد أفراد قبيلة مزارعة مسالمة أحسّ بالدافع إلى أن يقتل أفراد جماعة أخرى ويسلبهم . وأغلب الظن أنه سيكون محالاً أن يشعر بدوافعه ، بل إنه سيظهر عوضاً عن ذلك عَرَضاً ، وقد يكون خوفاً شديداً . كما أنَّ لدينا مثالاً آخر : وهو أنه لا بدَّ أن يكون في مدننا الكبرى كثيرون من أصحاب المتاجر الذي يأتي إليهم زبون هو بحاجة ماسة إلى بزّة ، لكنه ليس لديه من المال ما يكفي لأن يشتري أرخص البزّات . ومن بين أصحاب المتاجر هؤلاء لا بدَّ أن يكون هنالك مَنْ عنده الدافع الإنساني الطبيعي إلى أن يتنازل له عن المعطف لقاء المبلغ الذي يستطيع أن يدفعه . ولكن كم عدد أولئك التجار الذين سيسمحون لأنفسهم بأن يشعروا بمثل هذا الدافع ؟ أعتقد أنَّ هنالك قلة قليلة جداً . وإنَّ أكثرهم سيكبتونه ، وأغلب الظن أننا سنجد بين ظهرانيهم عدداً كاملاً سيحلم في الليلة التالية حلماً يظهر فيه الدافع المكبوت في صورة أو أخرى .

والمثال الآخر هو « إنسان المنظمات » الحديث الذي يحسّ أنَّ للحياة قيمة ضئيلة وأنَّ ما يفعله يبعث السأم في نفسه وأنه يكاد أن يكون محروماً من أن يقوم ويفكر بما يبدو له مناسباً ، وأنه ينساق وراء وهم السعادة الذي لن يتحقق أبداً . على أنه لو عرف عواطفه وأحاسيسه لأعاقته هذه إعاقة شديدة في أعماله ووظائفه الاجتماعية ، بل لكان هذا في نظر مجتمع منظم بطريقة معينة خطراً حقيقياً . ونتيجة لذلك يجب أن تكبت مثل هذه العواطف وهذه الأحاسيس .

ومن المؤكد أن هنالك ناساً كثيرين يحسّون أنه لمن السخف أن يقتنوا سيارة جديدة كل سنتين ،حتى إنه ليسؤوهم أيضاً أن يضطروا إلى أن ينفصلوا عن سيارة ساقوها و « أحبّوها كثيراً » . لكن لو أدرك كثيرون من الناس مثل هذه العواطف والأحاسيس وعرفوها لكان هنالك خطر أنهم سيتصرفون أيضاً تبعاً لعواطفهم وأحاسيسهم . ولكن إلام سيصير اقتصادنا الذي يقوم على استهلاك لا رادع له ؟ أو إنَّ في إمكاننا السؤال أيضاً عما إذا افتقر معظم الناس في الحقيقة إلى فكر طبيعي بحيث يفطنون إلى أن كثيرين من قادتهم السياسيين يؤدون مهماتهم أداءً غير كافٍ ووافٍ ـ بصرف النظر عن الطريقة

التي وصل بها هؤلاء إلى القمة . ولكن إلام سيصير التماسك والتعاون الاجتماعيان لو أنّ أكثر من أقليّة قليلة . أدركت مثل هذه الحقائق ؟ ألا يحدث في الحياة الواقعية ذات الشيء الذي يحدث في حكاية أندرسون عن ثياب القيصر الجديدة ؟ ومع أنّ القيصر عار فلا يفطن ولا ينتبه إلى ذلك إلّا طفل صغير مع أنّ الآخرين كلهم على يقين من أن القيصر يلبس ثياباً فاخرة بهيّة .

وينتج عن لا عقلانية كل مجتمع أنه يجب على أفراده أن يكبتوا كثيراً من عواطفهم وأحساسيسهم وملاحظاتهم ويزيحوها من شعورهم . وتتعاظم هذه الضرورة كلما قلّ تمثيل مجتمع من المجتمعات لأفراده كلهم . فالمجتمع اليوناني لم يدّعِ ولم يزعم أنه خدم مصالح الشعب كلّه . وحتى بالنسبة لأرسطو لم يكن العبيد بشراً مستقلين بأنفسهم ؛ وعلى هذا لم يكن على موفوري الحال ولا على العبيد أن يكبتوا الكثير من هذا الجانب . أما بالنسبة لمجتمعات تدّعي أنها تعنى برخاء الجميع ويسرهم فتواجههم هذه المشكلة حين يتوانون عنها . وفي أثناء تاريخ الإنسانية كلّه ، باستثناء بعض المجتمعات البدائية ، لم تكن المائدة ممدودة دائماً إلّا لقلة قليلة ، ولم تنل الأكثرية العظمى إلّا الفتات المتبقي . فلو أدركت الأغلبية هذه الحقيقة ، كل الإدراك ، حقيقة أنها انخدعت ، لكان من الممكن أن ينمو وينشأ عندها سخط ولكان هذا السخط هدّد النظام القائم . وعلى هذا كان لا بدّ أن تكبت مثل هذه الأفكار وتقمع ؛ والذي لم تتم عندهم عملية الكبت هذه كانوا في خطر أن يفقدوا حياتهم وحريتهم .

ويتجلّى التحوّل الثوري في عصرنا في أن عيون كل شعوب الأرض تفتحت فجأة واستشعرت رغبتها في أن تعيش حياة كريمة مضمونة من الناحية المادية وأنّ الإنسان اكتشف الوسائل الفنية لتحقيق هذه الرغبة . وإنّ بلوغ هذه المرحلة سيتم في وقت قريب نسبياً في العالم الغربي والاتحاد السوفييتي ، على حين سيتطلّب هذا المزيد من الوقت في البلدان غير الصناعية في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية . هل يعني هذا أن الكبت قلّ أن يكون ضرورياً في الدول الصناعية الغنية ؟ الواقع أنّ معظم الناس يستسلمون اليوم لهذا الوهم ؛ على أنه لا ينطبق على الوقائع والحقائق . كما أن لدى هذه

المجتمعات أيضاً تناقضات كثيرة ولا عقلانية كثيرة . هل من الحكمة إذاً أن يصرف المرء ملايين الدولارات على تخزين الفائض الزراعي على حين يموت ملايين البشر في العالم من الجوع ؟ أمن الحكمة أن يصرف المرء نصف ميزانية الدولة على السلاح الذي قد يدمر مدنيّتنا لو استعمل ؟ أيعقل أن نعلّم أطفالنا فضيلتي التواضع والأثرة المسيحيتين ونعدهم في الوقت نفسه لحياة تتطلب تماماً الصفات المعاكسة إذا ما أراد المرء أن يحقق فيها شيئاً ؟ أمن الحكمة أننا شننا كلتا الحربين الأخيرتين من أجل « الحرية والديمقراطية » وتوصلنا إلى تجريد « أعداء الحرية » من السلاح . لا لشيء إلاّ لكي نتسلح مرة أخرى بعد سنوات قلائل باسم الحرية والديمقراطية ،على أنّ أعداء الحرية السابقين هم الآن المدافعون عنها على حين إنّ حلفاءنا السابقين هم الآن أعداؤها ؟ أمن الحكمة أن نثور على أنظمة لا تمنح أي تعبير حرّ عن الرأي وتحدّ الحرية السياسية على حين نصف نفس الأنظمة ، بل إنها لأفسد سريرة بكثير ، بأنها « متعطشة للحرية » بقدر ما تكون هي حلفاء عسكريين لنا ؟ أيعقل أننا نعيش في وسط الفائض ، ومع هذا نحسّ بالقليل القليل من الفرح والسرور ؟ أيعقل أننا نستطيع ان نقرأ كلنا ونكتب وأنّ لدينا الإذاعتين ،المسموعة والمرئية ، ومع هذا نعاني من سأم مزمن ؟ أيعقل أنّ في وسعنا أن نسوق على صفحات طويلة أمثلة أخرى على اللاعقلانية والأوهام والتناقضات في طريقة حياتنا الغربية ، ومع هذا نسلّم بهذه اللاعقلانيّة كلّها على أنها واقع معطى ونكاد لا نلاحظها ؟ إنّ هذا لا يتوقف أبداً على افتقارنا إلى القدرة على النقد ؛ ونرى هذه اللاعقلانية وهذا التناقض بوضوح شديد عند خصومنا ،ونمتنع فقط عن أن نضع عندنا نحن نفس المعايير النقدية السليمة . حين يزيح المرء مثل هذه الحقائق والوقائع من شعوره يكون مجبراً بالضرورة على أن يقبل بكثير من الأوهام أيضاً . فالثغرات التي تنشأ من أننا نأبى أن ننتبه إلى أشياء كثيرة في بيئتنا ومحيطنا يجب إملاؤها لكي نحصل على صورة متماسكة . فما نوع هذه العقائد التي ستلقّنها ؟ إنها كثيرة العدد بحيث إننا لا نستطيع أن نورد إلاّ بعضها . وهي : أننا مسيحيون وفرديون ؛ قادتنا حكماء ؛ ونحن أخيار ؛ يحبّنا آباؤنا ونحبّهم نحن ؛ ونظام الزواج عندنا يعمل على نحو

سليم ،وهلمّ جرا . والبلدان السوفييتية ابتدعت لأنفسها مذهباً آخر من الأديولوجيات : إنهم ماركسيون ومذهبهم الاشتراكية ؛ وتتجلى فيه إرادة الشعب ؛ قادتهم حكماء يعملون من أجل الإنسانية ؛ ومطلب الربح في مجتمعهم سعي « اشتراكي » وراء الربح بخلاف السعي « الرأسمالي » وراء الربح ؛ويتوجه اعتبارهم إلى الملكية « الاشتراكية » بخلاف الملكية « الرأسمالية » وهلمّ جرّا . ويتلقن الشعب من المهد هذه الأديولوجيات من الآباء والمدارس والكنيسة والفيلم والتلفزيون والصحافة ، وتملك عليه روحه وعقله كما لو أنَّ المسألة كانت مسألة أفكارهم وتأملاتهم الخاصة . فإذا جرت هذه العملية في مجتمعات تتعلق بأعدائنا وخصومنا فإننا نتكلم على « غسل الأدمغة ونتكلم على « التأثير الأديولوجي » أو « الدعاية » (في أشكال أقلّ تطرفاً) ونسمي هذا عندنا « تربية » و « إعلاماً » . فإذا صحّ أنَّ بعض المجتمعات تتفاوت فيما بينها من حيث مقدار إدراك الواقع ومقدار غسل الدماغ ،وإذا كان العالم الغربي في هذه الناحية في حالة أفضل من عالم السوفييت فإنَّ الفرق ،مع ذلك ،ليس كبيراً بما فيه الكفاية بحيث تنشأ صورة أخرى غير هذا الخليط من وقائع مكبوتة وتخيلات مقبولة .»[24]

لماذا يكبت الناس ما يمكن أن يصبح شعورياً عندهم ؟ لا شك أنَّ الخوف هو السبب الأساسي . ولكن الخوف ممّ ؟ هل هو الخوف من الخصي كما ذهب فرويد ؟ وفي رأيي ليس هنالك أدلة وبراهين كافية على ذلك . أهو الخوف من أنه يجب أن يقتل اويسجن أويموت جوعاً ؟ من الممكن أن يكون هذا جواباً مقنعاً لو أن الكبت حصل في أنظمة الإرهاب والقمع . على أنَّ هذا ليس هو الحال ، وعلى هذا يجب أن نسأل ونسأل . هل هنالك مخاوف أدق يخلقها مجتمع مثل مجتمعنا ؟ لنتفكر في أمر موظف شاب مدير أو مهندس في مؤسسة كبيرة . فإنْ كانت عنده أفكار لا تعدّ « صحيحة سليمة » فمن الممكن أن يكبتها لكي لا يتخطاه المرء في الترقية ويقدّم عليه شخصاً

(24) : انظر : في هذا الصدد الأمثلة الرائعة التي ساقها و . ج . ليدرر في كتابه : شعب النعاج ، نيويورك 1961 .

آخر . وإنَّ هذا ما كان مبدئياً بمأساة لو لم يعدَّ نفسه فيها بعد خائباً مقصّراً ولو لم يقوّمه زوجته واصدقاؤه هكذا لو أنّه خسر في المنافسة . وعلى هذا فإنَّ في إمكان الخوف من العجز والخيبة أن يكون سبباً كافياً للكبت .

على أنني أعتقد أنَّ هنالك دافعاً أقوى للكبت وهو الخوف من العزلة والنبذ .

وبما أن الإنسان إنسان ، وهذا يعني بقدر ما يسمو بالطبيعة ويعي ذاته ويدرك الموت ، فإنَّ الإحساس بالوحشة والإنفراد والعزلة المطلقة ليقارب الجنون في نظره . فالإنسان كإنسان يخاف من الجنون خوف الإنسان بصفته كائناً حيوانياً من الموت . وعلى الإنسان أن يكون على اتصال بآخرين وعليه أن يتوصل إلى وحدة مع آخرين لكي يحافظ على صحته العقلية . وهذه الحاجة إلى الاتحاد مع ناس آخرين هي أقوى رغباته . إنها أقوى من الحياة الجنسية ،وكثيراً ما تكون أقوى من الرغبة في الحياة . إنه الخوف من العزلة ومن النبذ والطرد ،لا « الخوف من الخصي » الذي يدفع الناس إلى أن يكبتوا ما هو محرّم لأنَّ النظر إليه قد يعني أن المرء مختلف عن الناس ومعزول عنهم ولهذا فهو منبوذ منهم . وعلى هذا يجب على الفرد أن يغضّ بصره عما تزعم الجماعة أنه غير موجود ، وعليه أن يقبل بما تزعم الغالبية أنه حقيقي حتى لو أنَّ عينيه استطاعتا أن تقنعاه بأنه خطأ . فالدهماء هي بالنسبة للعرف ذات أهمية ضرورية للحياة ،بحيث إنَّ آراءها ومعتقداتها وعواطفها تمثل الواقع في نظره ، وذلك على درجة أكبر مما يقوله له فهمه وحواسه . وكما أن صوت المنوّم المغناطيسي وكلماته تحلّ في حالة التفكك (Dissoziation) محل الواقع ،فإنَّ النموذج الاجتماعي يرادف في نظر معظم الناس الواقع . فما يراه الفرد معقولاً ومطابقاً للواقع هو القوالب Klischees التي يقبل بها مجتمعه ، والكثير مما لا يتناسب مع هذه القوالب سيكون مستبعداً من ساح الشعور ويكون لا شعورياً . ويكاد ألاّ يوجد أيُّ شيء يمكن ألاّ يعتقد به إنسان ما أو يكبته حين يهدده الآخرون بالنبذ والطرد على نحو واضح أو غير واضح . وأود أن أعود هنا مرة أخرى إلى الخوف من فقدان الهوية والذي سبق أن عالجناه ،وأشير على أنَّ الإحساس بالهوية يقوم في نظر معظم الناس على انسجامهم وتوافقهم مع القوالب الاجتماعية .

« فهي » الشيء الذي يتوقّعه المرء منها ـ وعلى هذا يستتبع الخوف من النبذ والطرد والخوف من فقدان الهوية أيضاً ، وارتباط الخوفين كليهما يؤثر في الإنسان أشد التأثيرات .

والمفهوم أنَّ الخوف من الطرد أساس للكبت قد يؤدي إلى الرأي البائس أنَّ كل مجتمع يمكن أن يجرّد الإنسان من الصفات الإنسانية ويشوهه ويمسخه كما يحلو له دائماً لأنَّ في إمكان كل مجتمع أن يهدّده بالنبذ والطرد . على أن هذا الفرض قد يغفل حقيقة أخرى . إذ أنَّ الإنسان ليس عضواً في المجتمع فحسب ، بل إنه عضو في الإنسانية جمعاء . فهو لا يخاف من العزل الكلي من مجموعة اجتماعية فحسب ، بل يخاف أيضاً من أن يفصل عن كونه إنساناً ، هذا الكيان الذي يعيش في داخله ويمثله ضميره وعقله . وإنه لمن المجهد أن يكون المرء لا إنسانياً على نحو تام حتى لو أنَّ المجتمع برمته اتخذ قواعد سلوك لا إنسانية . فكلما ازداد المجتمع إنسانية قلَّ احتياج الإنسان الفرد إلى الاختيار بين العزل عن المجتمع أو العزل عن الإنسانية . وكلما اشتد الصراع والتعارض بين أهداف المجتمع والأهداف الإنسانية الحقة في إنسانيتها اشتد تمزّق الفرد بين كلي قطبي العزلة الخطيرين . ومثلما يحس شخص ما بتضامنه مع الإنسانية على أساس تطوره الروحي والعقلي فإنَّ في وسعه أيضاً أن يتحمل النبذ الاجتماعي ، والعكس بالعكس . فالقدرة على أن يلبّي صوت الضمير تتوقف على مدى ما يتجاوز شخص ما حدود مجتمعه ويصبح مواطناً عالمياً . ولا يسمح الفرد لنفسه عادة أن يجعل أفكاره وأحاسيسه وعواطفه شعورية حين لا تتفق مع نظام حضارته ؛ وعلى هذا يجب عليه أن يكبتها . ومن الناحية الشكليّةيتوقف ما هو شعوري وما هو لا شعوري على بنية المجتمع ونموذجات التفكير والإحساس التي يضعها . أما ما يتعلق بمضامين اللاشعور فليس في الإمكان التعميم هنا . على أن شيئاً واحداً يستطيع المرء أن يثبته : وهو أن اللاشعور يمثل دائماً الإنسان الكلي بكل ما لديه من سبل إلى الظلمة والنور . ويشكل دائماً الأساس للإجابات المختلفة التي يمكن أن يقدّمها الإنسان عن السؤال الذي يطرحه عليه كيانه ووجوده . وفي الحالة القصوى لحضارات هي غاية في الارتداد والتراجع وعلى

وشك أن ترتد وتتراجع إلى وجود حيواني فإنَّ هذه الرغبة سائدة على نحو شعوري على حين تكون مكبوتة كل الدوافع للبروز من هذا المستوى . وفي حضارة تقدمت من أهداف رجعية ارتدادية إلى أهداف تقدمية عقلياً تكون القوى التي تمثل الظلمة لا شعورية . على أنَّ الإنسان يحمل في كل حضارة الإمكانيات كلها في ذاته ؟ فهو الإنسان القديم والحيوان الكاسر وآكل اللحم وعابد الأصنام ،وهو في الوقت نفسه الكائن ذو القدرة على العقل والحب والعدالة . وعلى هذا فإنَّ مضمون اللاشعور ليس خيراً ولا شراً ، ليس عقلانياً وليس لا عقلانياً ؛ فهو كلاهما معاً ؛ وهو كل شيء إنساني . **اللاشعور هو الإنسان الكلي - إلاّ الجزء منه الذي يطابق مجتمعه** . ويمثل الشعور الإنسانَ فرداً منتمياً للمجتمع ويمثّل الحدود العَرَضية التي فرضت من خلال الموقف التاريخي الذي يوضع فيه الإنسان الفرد . ويمثّل اللاشعور الإنسان العالمي ، الإنسان الكلي الذي يضرب جذوره في الكون ، ويمثّل النبته فيه والحيوان فيه والروح فيه ؛ ويمثّل ماضيه حتى مطلع فجر الكيان الإنساني ،ويمثل مستقبله إلى اليوم الذي يكون الإنسان قد اصبح فيه إنساناً كامل الإنسانية ويكون قد أضفى على الطبيعة طابعاً إنسانياً وعلى الإنسان « طابع الطبيعة » . إنَّ شعور الإنسان بلا شعوره يعني أن يتعرف ويشعر بإنسانيته الكاملة ويزيل الحدود التي يقيمها المجتمع في كل إنسان وبالتالي أيضاً بين الإنسان وأخيه الإنسان . ومن الصعب بلوغ هذا الهدف ،وقلّما يتأتّى ذلك . على أنَّ في إمكان كل واحد أن يدنو منه ؛ إذ لا يعني هذا شيئاً آخر إلاَّ تحرير الإنسان من الإغتراب المشروط اجتماعياً ،الاغتراب من نفسه ومن الإنسانية . فالقومية والرهبى من كل ما هو أجنبي غريب Xenophobie قطبان متنافران للتجربة الإنسانية التي تحصل بأن يشعر المرء بلاشعوره ويعرف هذا اللاشعور .

لكن ما العوامل المؤدية إلى ملاحظةٍ للاشعور الاجتماعي تزيد أو تقل ؟ إنه لواضح بادىء ذي بدء أن خبرات فردية معينة تستلزم فرقاً . إن ابن أبٍ مستبدٍ ثار على السلطة الأبوية من دون أن تنوء عليه بكلكلها سيكون مهيّئاً أفضل تهيئة لأن يفطن إلى التسويغات الاجتماعية ويدرك الواقع الاجتماعي الذي لا يعيه ولا يشعر به معظم

الناس . وعلى هذا النحو فإنّ أعضاء أقلية عرقية دينية أو اجتماعية ينبغي أن تعاني من تمييز الأغلبية سيميلون أكثر ما يميلون إلى الارتياب بالقوالب الاجتماعية ؛ وينطبق هذا أيضاً على أفراد طبقة مستغلّة بائسة معدمة ؛ على أنّ مثل هذا الموقف الطبقي لا يجعل الفرد دائماً أكثر استقلالية وأبرع في النقد . وكثيراً ما يجعله وضعه الاجتماعي أقرب إلى التردد وأكثر حرصاً على أن يتبنى قوالب الأغلبية ليكون في نظرها مقبولاً ويحسّ بالثقة والاطمئنان . وما كنا لنستغني عن تحليل مسهب لكثير من العوامل الاجتماعية والفردية لو أن المرء أراد أن يحدد السبب أنّ بعض أفراد أقليات أو أكثريات مستغلّة يكون رد فعله مزيداً من النقد وأن آخرين يستجيبون بمزيد من الخضوع لأنماط التفكير السائدة .
إلى جانب هذه العوامل عوامل اجتماعية بحتة يتوقف عليها مدى قوة المقاومة لأن يصبح الواقع الاجتماعي شعورياً . وحين لا يكون لمجتمع أو طبقة اجتماعية ذرّة من الأمل في أن تنتفع عملياً من فهمها وعلمها لأنه ليس هنالك من الناحية الموضوعية ذرّة من الأمل في التحول إلى الأفضل ، فربما كان لكل فرد في مجتمع كهذا أن يتشبّث في مثل هذه الأحوال بالتخيلات والأوهام لأنّ معرفة الحقيقة لن تزيده إلّا تعاسة على تعاسة . وإنّ مجتمعات وطبقات اجتماعية آيلة إلى الانهيار لهي أشدّ تشبّثاً بتخيلاتها وأوهامها لأنها لن تجني أي شيء من وراء الحقيقة . وخلافاً لذلك فإنّ مجتمعات أو طبقات اجتماعية تتوقع مستقبلاً أفضل تقدم شروطاً تسهل رؤية الواقع وإدراكه ، لا سيما حين يجديها أن تحدث التغيرات الضرورية . والطبقة المتوسطة في القرن الثامن عشر مثال مناسب هنا في هذا الموضع . وحتى قبل أن تكون لها الغلبة السياسية على طبقة النبلاء كانت تخلّت عن أوهام الماضي وفهمت الواقع الاجتماعي للماضي والحاضر فهماً جديداً . وكان كتّاب الطبقة المتوسطة قادرين على أن يدركوا أوهام النظام الإقطاعي وتخيلاته لأنهم لم يكونوا في حاجة إلى هذه الأوهام ولأن الحقيقة ، على عكس ذلك ، أفادتهم . ولما أنّ الطبقة المتوسطة ثبّتت أركانها وسيطرت على الموقف سيطرة تامة وقاومت هجوم اليد العاملة والشعوب المستعمَرة فيما بعد ، فإنّ الموقف انقلب وامتنع أفراد الطبقة المتوسطة أن يروا الواقع الاجتماعي ومال أفراد الطبقات الجديدة المتقدمة أكثر ما مالوا إلى أن يتخلوا عن

الكثير من الأوهام . وكثيراً ما برز أيضاً بعض الناس من الطبقات التي ناهضوها وآزروا المجموعات المناضلة من أجل حريتها بناء على فهمهم واطلاعهم . وفي مثل هذه الأحوال كلها كان لا بدَّ من دراسة العوامل التي تدفع إنساناً إلى أن يقف من فئته الاجتماعية موقف الناقد وأن ينضم إلى مجموعة لا ينتمي إليها بحكم منبته ومنشئه .

إنَّ اللاشعور الفردي واللاشعور الاجتماعي يرتبطان معاً ويتبادلان التأثير فيما بينهما على نحو دائم . والحق أن الشعور واللاشعور هما في نهاية المطاف مرتبطان وغير منفصلين . والمهم ليس مضمون الشيء المكبوت ، بل الحالة ، أو بالأحرى درجة اليقظة والواقعية عند الإنسان الفرد . وحين يعجز شخص ما في مجتمع ما عن أن يدرك الواقع الاجتماعي ويَشحن رأسه ، عوضاً من ذلك ، بأخيلة وأوهام ، عندئذ تكون قدرته أيضاً محدودة على أن يدرك واقعه الفردي ويعيه ، وهذا يعني ذاته وأسرته وأصدقاءه . ومن ثمّ فإنه يعيش في حالة بين الصحو والغفوة أو الغفلة ويكون مستعداً لتلقي المؤثرات من كل الجهات إلى أن يقتنع أن الأوهام الموحاة إليه تطابق الحقيقة : (وطبيعي أن شخصاً ما سيميل في مجالات يكون فيها الكبت الاجتماعي شديداً بخاصة ، ميلاً خاصاً إلى أن يزيح في حياته الشخصية الواقع من شعوره .) ففي مجتمع مثلاً يهذّب ويتعهد الطاعة تجاه السلطة وبذلك يهذب على نحو خاص كبت التوعية أو النقد فإن الابن سيميل إلى الغلو في توقير الأب أكثر مما هي الحال في مجتمع لا يشكّل فيه نقد السلطة عنصراً أساسياً للكبت الاجتماعي .

وكان من شأن فرويد بصورة أساسية الكشف عن اللاشعور الفردي . صحيح أنه ذهب إلى أن المجتمع يُكرِه على الكبت ، إلاّ أن المسألة كانت في نظره مسالة كبت قوى غريزية لا مسألة كبت اجتماعي له الدور الحاسم : مسألة كبت التناقضات الاجتماعية وكبت الألم الذي سبّبه المجتمع وكبت عجز السلطة وخيبتها وكبت الإحساس بالانزعاج والاستياء وعدم الارتياح وهلّم جرّا . ولقد ظهر التحليل الفرويدي أنه لمكن إلى حدّ ما جعل اللاشعور الفردي شعورياً من دون المساس باللاشعور الاجتماعي أو التطرق إليه . على أنه يتبين من الإيضاحات حتى الآن أنّ كل محاولة

لإزالة الكبت يجب أن تبقى من دون مراعاة للمجال الاجتماعي ذات تأثير محدود . ولا يستطيع المرء أن يصبح على شعور تام بما هو مكبوت حتى الآن إلاّ إذا تناول في العملية تحليل اللاشعور الاجتماعي فضلاً عن المجال الفردي . وتنشأ الأسباب لهذا الزعم مما سبق قوله . فإذا عجز إنسان ما عن أن يتسامى بمجتمعه وأن يدرك مدى تعزيز هذا المجتمع لتطور الإمكانيات الإنسانية أو مدى إعاقته لهذا التطور فلا يمكن أن تكون له أية علاقة واقعية بإنسانيته . فالمحرّمات والقيود المشروطة اجتماعياً يجب أن تبدو له « طبيعيّة » ويجب أن تبدو له الطبيعة في صورة مشوّهة ما دام لا يدرك أن المجتمع الذي يعيش فيه هو المسؤول عن هذا التشوّه . وحين يعني الكشف عن اللاشعور أنّ المرء يتوصل إلى خبرة أو معرفة بإنسانيته سيكون في إمكان هذا الكشف عندئذ ألاّ يتوقف عند الفرد بل يجب أن يمضي قدماً للكشف عن اللاشعور الاجتماعي . على أنّ هذا يشترط فهماً للقوى الاجتماعية المحركة (الدينامية الاجتماعية) وحكماً نقدياً للمجتمع من وجهة نظر قيم إنسانية شاملة . على أنّ ما اكتسبه ماركس من نظر وفهم للمجتمع هو شرط أننا ندرك ونفهم اللاشعور الاجتماعي ونتحول بذلك إلى أفراد واعين كل الوعي و متنبهين كل التنبّه ، إلى أفراد تخلصوا من كبتهم . وحين ينبغي (للأنا أن يصير حيث كان «هو»)عندئذ يكون الشرط الضروري نقدٌ اجتماعي إنساني ،«[25]» وإلاّ لن يصبح الشخص المعين على وعي وشعور إلاّ بنواحٍ معيّنة من لا شعوره الفردي ، لكنه من نواحٍ أخرى لن يكون باعتباره شخصية كليّة أكثر يقظة وانتباهاً من الباقين . يضاف إلى ذلك أيضاً أن ما هو جوهري لفهم الذات القائم على التحليل ليس فهماً للمجتمع قائماً على التمحيص والنقد فحسب ،بل إن الفهم التحليلي للاشعور الفردي له نصيبه المميّز أيضاً في فهم المجتمع . وإذا ما عرف المرء أبعاد اللاشعور في الحياة الشخصية استطاع المرء أن يحكم حكماً تاماً كيف يمكن أن تتأثر الحياة الاجتماعية بأديولوجيات ليست هي بحقيقة وليست هي بكذب ، أو بالأحرى هي حقيقة وكذب على سواء .(وتعني

(25) : انظر : فرويد ، س : تسلسل جديد للمحاضرات في مدخل إلى علم النفس التحليلي ، ص 86 .

الحقيقة هنا أنَّ الناس يؤمنون بذلك في صدق وإخلاص ، وأمّا في حالة الكذب فالمسألة هي مسألة تسويغات وظيفتها أن تستر وتغطي الدوافع الحقيقية للعمل الاجتماعي والسياسي .) ومهما تبادل اللاشعور الفردي واللاشعور الاجتماعي التأثير فيما بينهما فإننا نجد ، مع هذا ، تناقضاً أساسياً حين نقارن مفهوم فرويد بمفهوم ماركس عن الكبت بالنسبة للتطور الاجتماعي . وكما سبق أن استعرضنا فإنه ليستتبع المدنيّة المتزايدة في نظر فرويد كبتٌ متزايد بحيث إنَّ التطور الاجتماعي لا يؤدي إلى حلّ الكبت ، بل إلى تقويته وزيادته . أمّا في نظر ماركس فإنَّ الكبت هو في جوهرة نتيجة لتناقضات بين الحاجة إلى التطور الكامل للإنسان وبنية المجتمع المحدودة . وعلى هذا فإنَّ المجتمع الكامل التطور الذي يختفي فيه الاستغلال والصراع الطبقي لا يحتاج بناء عليه إلى أية إديولوجيات بعد الآن ويستغني عن الكبت ،وعلى هذا لن يكون هنالك لا شعور اجتماعي . وطبقاً لفرويد فإنَّ الكبت يزداد على حين يتناقص تبعاً لماركس في عملية التطور الاجتماعي .

ثمة فرق آخر بين مفهوم فرويد ومفهوم ماركس لم نؤكده إلى الآن التوكيد الكافي . ومع أنه سبق لي أن تطرّقت إلى التشابه بين « التسويغ » « والاديولوجيات » فإنني لأجد أنَّ عليَّ أن أشير مرة أخرى إلى هذا الفرق . فالمرء يحاول بمساعدة تسويغ ما أن يصف الشيء كما لو أنَّ عملاً ما من الأعمال سبّبته دوافع أخلاقية ومعقولة ويستر في أثناء ذلك الدوافع الخفيّة التي تتعارض مع التفكير الواعي للشخص المعنيّ . والتسويغ في غالبيّته تضليل وليس إلاّ وظيفة سلبية هي أن تمكّن الشخص المعني من أن يسيء التصرّف من دون أن يستبين له أنّه يفعل شيئاً منافياً للأخلاق أو للعقل . وللاديولوجية الوظيفة نفسها ، على أنَّ هنالك من ناحيةٍ فرقاً مهماً . ومثالنا هو المذهب المسيحي : تعاليم المسيح والمثل العليا في التواضع والخضوع وحب الغير (الإيثار) والعدالة والرحمة وغيرها ، هذه كلها كانت ذات مرة مثلاً عليا خالصة حرّكت قلوب الناس بحيث إنهم كانوا مستعدين لأن يضحوا بحيواتهم من أجلها . على أنَّ المرء أساء استعمال هذه المثل العليا المرة تلو المرة في سياق التاريخ على حين استعملها تسويغاً لأهداف وأغراض كانت مناقضة لها مناقضة تامة . وأطيح برؤوس مستقلة ثائرة واستُغِلَّ فلاحون وسيموا خسفا

وبورك محاربون وأُضرمت نار كره العدو باسم هذه المثل العليا . وبقدر ما كان هذا صحيحاً فإنَّ الاديولوجيات لم تختلف عن التسويغات . لكنَّ التاريخ يبيِّن لنا أنَّ لاديولوجيةٍ ما حياتها الخاصة أيضاً . إذ رغم أنه أسيء استعمال أقوال المسيح فقد بقيت ، مع هذا ، حية ماثلة في ذاكرة البشر ،وحُمِلت الكرة تلو الكرة على محمل الجد ،وإذا صحّ التعبير فإنّه أعيد تحويلها من اديولوجيات إلى مثل عليا . وحدث هذا عند الطوائف البروتستانتية وبعد الإصلاح الديني ،ويحدث هذا الآن عند الأقليات البروتستانتية والكاثوليكية . التي تكافح من أجل السلام وتحارب البغضاء في عالم يعتنق المثل العليا المسيحية ، على أنّه يستعملها بمثابة إديولوجيات . ويمكن قول الشيء نفسه عن تحويل الأفكار البوذية إلى « اديولوجيات » ، وكذلك فلسفة هيجل وأفكار الماركسية . إنَّ مهمة النقد لا تتوقف على الحط من قيمة المثل العليا ، بل على الإثبات أنها تحولت إلى إديولوجيات ،وعلى مناهضة الاديولوجيات باسم المثل العليا الضائعة .

الفصل العاشر

المصير الآخر لنظريات ماركس وفرويد

يكاد لا يوجد شواذ عن الأصول أنَّ أفكاراً تنحط إلى إديولوجيات في العملية التاريخية ؛ وتحلّ كلمات مجردة محلَّ الواقع الإنساني ، وتشرف على هذه العملية بيروقراطية يتأتّى لها على هذا النحو أن تتحكم في البشر وأن تسيطر عليهم وتكون لها اليد الطولى عليهم . والنتيجة هي عادة أنَّ الاديولوجية تصطنع ، والحق يقال ، كلمات الفكرة الأصلية وأنَّ المعنى المضاد ليتجلّى في الحقيقة في ذلك . وقد ألمَّ هذا المصير بالأديان العظيمة والأفكار والمبادىء الفلسفية ، كما ألمَّ بأفكار ماركس وفرويد .

ماذا كان مذهب فرويد في الأصل ؟

بادىء ذي بدء كان فكر فرويد فكراً متطرّفاً : متطرفاً بالمعنى الأساسي للكلمة ، أي جذرياً . ولما أنَّ ماركس يرى أنَّ الإنسان هو الجذر فقد نفذ إلى طبيعة الإنسان وكنهه . وكان التحليل النفسي الفرويدي فكراً قائماً على النقد . ولقد وقف أكثر ما وقف آنذاك موقف الناقد من الأفكار المتعلّقة بالتحليل النفسي التي سادت آنذاك ومثّل لها الشعور الحقيقة الأساسية للطب النفسي . على أنَّ فرويد مارس بمعنى أوسع نقداً دقيقاً صارماً . فقد هاجم كثيراً من قيم العصر الفكتوري وإديولوجياته وانتقد المفهوم أنَّ الحياة الجنسية ليست موضوع بحث عقلاني علمي ؛ وقاوم بعناد نفاق الأخلاق الفكتورية ؛ وعارض المفهوم العاطفي عن « طهارة الطفل » و « براءته » . وكما سبق أن استعرضنا فإنَّ أهمّ حملاته أنصبّت على المفهوم القائل إنه لا يوجد أيُّ مضمون نفسي يتجاوز الشعور . فكان مذهب فرويد تحدّياً للأفكار والتعرضات السائدة ؛ فلقد

استهلّ عصراً جديداً للفكر طابق تطورات جديدة على صعيد علم الطبيعة والفن . ومن هذه الناحية يمكن تسميته حركة ثورية مع أنّ فرويد لم يتجاوز بنقده في بعض نواحي المجتمع النظام الاجتماعي السائد ولم يفكّر في إمكانيات سياسية واجتماعية جديدة . ماذا حلّ بهذه الحركة النقدية الجذرية بعد الثلاثين سنة الأولى من قيامها ؟

قبل كل شيء نجح التحليل النفسي نجاحاً كبيراً في بلدان أوربا البروتستانتية وفي الولايات المتحدة الأمريكية بعد أن كان محطّ الهزء والسخرية بعامة عند معظم أطباء الأمراض النفسية وعند الجمهور حتى نهاية الحرب الكونية الأولى . وكان لهذا النجاح الزائد الذي مني به التحليل النفسي أسبابٌ كثيرة نريد أن نعرض لها الآن . الواقع أنّ الحركة التي كانت في أثناء العشرين سنة الأولى من قيامها مثار السخرية أحرزت أخيراً في الطب النفسي شهرة واستساغها علماء اجتماع كثيرون وأصبحت موضوعاً كثير الاستعمال عند كتاب كثيرين ،من بينهم عظماء مشاهير مثل توماس مان . على أنّ هذا الاعتبار العقلي الأكاديمي لم يكن كلّ شيء . فلقد أصبح علم النفس شعبياً وشائعاً عند جماهير الناس أيضاً . وكان هنالك محللون نفسانيون واجهتهم صعوبات في أن يجدوا مكاناً لكلّ المرضى الذين استعانوا بهم . وبالفعل فإنّ مهنة المحلل النفساني أصبحت من أكثر الأعمال فائدة ونفعاً نظراً لطبيعتها المريحة ومكانتها .

على أنه لم يواكب هذا التطوّر الناجح إطلاقاً غنى مناسبٌ باكتشافات منتجة على صعيد نظرية التحليل النفسي والمعالجة بالتحليل النفسي . وإنه لمن المفترض حقاً أنّ نجاح التحليل النفسي بالذات كان السبب في سقوطه . وفقد بعامة راديكاليّته الأساسية وطابعه المتسم بالنقد والتحدّي . وفي بداية القرن مثّلت نظريات فرويد ،سواءٌ أكانت كلّها صحيحة أم لا ، تحدّياً للعادات والأفكار السائدة . وبذلك اجتذبت بالضرورة ناساً ذوي بصيرة نافذة وأصبحت جزءاً من الحركة النقدية التي كان في الإمكان وجودها في المجتمع الغربي وفي ميادين أخرى للحياة الفكرية والسياسية والفنية أيضاً . على أنّ عادات المجتمع تغيّرت في عام 1930 إلى حدّ ما بتأثير من التحليل النفسي ،وخاصة من خلال تطور المجتمع الاستهلاكي الذي روّج للاستهلاك على كل الأصعدة والميادين

وعارض بأن يحرم المرء نفسه من أية رغبات . فالحياة الجنسية لم تعد أمراً محرّماً ، ولم يعد الحديث عن رغبات تتعلق بغشيان المحارم أو عن انحرافاتٍ جنسية يعتبر أمراً مهولاً يدعو إلى الاستنكار . فكل هذه الموضوعات التي ما كان الإنسان العادي « العفيف » ليجرؤ على التفكير بها لم تعد الآن أموراً محرّمة واعتبرت آخر نتائج « العلم » التي لا تثير إثارة خاصة . وتكيَّف التحليل النفسي في بعض الوجوه مع المجتمع عوض من أن يتحدّاه . وليس هذا إلاّ من حيث إنَّ المحللين النفسانيين ، باستثناء قلّة قليلة جداً ، ما عادوا يمارسون أي نقد اجتماعي منذ صدور مؤلفات فرويد (« مستقبل وهم » و « الضجر في الحضارة ») ، بل إنّهم في معظمهم مثّلوا مفاهيم بورجوازية المدينة ومالوا إلى أن يعتبروا كلَّ من انحرف وحاد عن هذا الموقف إلى اليمين إو إلى اليسار شخصاً عصابياً . وكان لقلّة قليلة من المحللين النفسانيين من الاهتمامات السياسية والفلسفية أو الدينية الجادة ما تجاوز الاهتمامات العادية في بورجوازية المدينة . وهذه الحقيقة بالذات دليل على جانب آخر من انحطاط التحليل النفسي : فبدلاً من أن يكون حركة راديكالية استحال إلى بديل عن الراديكالية في السياسة والدين . وكان المشايعون له ناساً لم يهتموا لسبب أو لآخر بقضايا سياسية أو دينية جدّية ؛ وعلى هذا افتقرت حياتهم إلى ذلك المعنى الذي كانت مثل هذه الاهتمامات قد أضفته على حياة أجيال سابقة . ولكن لما أنَّ الإنسان في حاجة إلى أية نظرة في الحياة تجعل لحياته معنى فإنَّ هذا النوع من الناس رحّب بالتحليل النفسي أبلغ ترحيب . فقد ادّعى أنّه يقدّم فلسفة حياة شاملة (مع أنَّ فرويد كان قد نفى مثل هذه النيّة بصراحة ووضوح .)واعتقد بعض المحللين النفسانيين أنّه حلَّ بمساعدة مفهوم عقدة أوديب والخوف من الخصي كل ألغاز الحياة ، ـ ولو كان في الإمكان تحليل العالم كله ،أو على الأقل كل قادته ، لما بقيت هنالك أية مشاكل سياسية خطيرة للإنسانيّة لكي تحلّها .

إنَّ الإنسان الحديث الذي هو أكثر عزلة وانفراداً من أسلافه ليجدنَّ في التحليل النفسي حلاً . وبهذا يصبح قبل كل شيء عضو عبادةٍ قريبة إلى السرّيّة ؛ فهو أحد « المطّلعين » الذين اجتازوا طقوس تحليل ما ويعرفون الآن كلَّ الأسرار المهمة التي تجدر

معرفتها ويتمون بذلك إلى عبادة ما . وفضلاً عن ذلك يرضيه أنه وجد شخصاً يصغي إليه بمشاركة وجدانية تامة من دون أن يعيّره ويعيب عليه . وإنَّ هذا لمهمٌّ بخاصة في مجتمع يكاد لا يستمع فيه أحد إلى الآخر . صحيح أنَّ الناس يتحادثون مع بعضهم ، على أنّهم لا يستمعون إلى بعضهم إلاّ إذا استمعوا بتأدب سطحي إلى ما يقوله الآخرون . وفضلاً عن ذلك يبالغ الخاضعون للتحليل النفسي في تقدير أهميّة المحلل النفساني من خلال « الإسقاط » مبالغة شديدة . ويتحوّل المحلّل النفساني إلى بطلٍ تعار مساعدته في الحياة أهميّة كما تعار مساعدة القسّ في عالم الدين أو مساعدة « قادة » كبار أو صغار في بعض الأنظمة السياسية . وفضلاً عن ذلك يؤدي التحليل النفسي من خلال توكيده القوي على حوادث الطفولة المبكرة باعتبارها سبباً لمجرى التطور فيما بعد إلى أنَّ البعض يحسّون بالتحرر من مسؤولياتهم . ويذهب مثل هؤلاء الناس إلى أنّهم لا يحتاجون إلاّ إلى الكلام والاسترسال فيه حتى يكونوا استعادوا في ذاكرتهم الصدمات النفسية التي نزلت بطفولتهم ، فيصبحوا بعدئذ سعداء في سهولة ويسر . وكثيرون يعتقدون أنَّ في وسعهم أن « يتكلموا بسعادة » ثم ينسون أنَّ المرء لن يتوصل إلى أي شيء في الحياة إنْ لم يجدّ ويجتهد ويخاطر وأنَّ المرء كثيراً ما ينبغي عليه أن يعاني أيضاً في أثناء ذلك . أن ينقد المرء المحلل النفساني أجره ويتكلم كل أسبوع خمس ساعات على الأريكة ويتحمل بعض الخوف الذي ينشأ عن مقاومة متزايدة فإنَّ المرء كثيراً ما يعدّ هذا عوضاً من المجهود والمخاطرة . وإذا ما كان أصلاً عوضاً فإنه لعوضٌ غير كافٍ . وينطبق هذا بخاصة على الطبقة الوسطى الراقية التي لا تمثّل التكاليف ولا هدر الوقت في نظرها تضحيةً تُذكر .

ما غاية المريض بالدقة ؟ حين يعاني من أعراض خطيرة ، كأنْ يعاني مثلاً من صداع نفسي المنشأ أو من الاضطرار إلى الاغتسال أو من عجز جنسي ، يود في مثل هذه الأحوال أن يشفى من أعراضه . ومثل هذه الدوافع كانت لدى معظم مرضى فرويد السبب المباشر للاستنجاد بالتحليل النفسي لديه . وعلى العموم إنَّ شفاء مثل هذه الأعراض بالتحليل النفسي ليس غاية في الصعوبة . ومن المؤكد أن المرء يستخفّ كثيراً

حين يفرض المرء أن خمسين بالمئة من هؤلاء المرضى على أقل تقدير يشفون . على أنه في العشرين سنة الأخيرة لم تعد الأكثرية تتشكل من مرضى عندهم هذه الأعراض . ويأتي دائماً إلى المحلل النفساني عدد أكبر من الناس الذين لا يعانون من أية « أعراض » بالمعنى التقليدي ، بل مما سماه الفرنسيون قبل أكثر من قرن من الزمن « مرض العصر » . فهم تعساء ويحسون الضجر وعدم الرضى من عملهم ويعيشون حياة زوجية بائسة ويعانون من أنهم يعيشون في يسر وترف ولكن من دون أي شعور بالسرور والبهجة . وهذا النمط الجديد من المرضى لا يبحث إلاّ عن متنفّس تستطيع عملية التحليل النفسي أن تمنحه إيّاه ، حتى لو لم تكن موفقة وناجحة : إنه يبحث عن الرضى والارتياح أنّ لديه شخصاً يستطيع أن يقول له كل شيء وأنّه « ينتمي » إلى عبادة وأنّ له « فلسفة » .

وكثيراً ما يهدف العلاج النفسي إلى أن يصل بالمريض المعني إلى تكيّف أفضل مع الظروف والأوضاع القائمة ومع « الواقع » كما يسمّي المرء هذا في كثير من الأحيان . وكثيراً ما يرى المرء أن مفهوم الصحة النفسية ليس إلاّ هذا التكيّف أو ، بعبارة أخرى ، هو حالة نفسية لا يكون فيها الإنسان الفرد بأتعس من الجميع . وفي أثناء هذا النوع من التحليل النفسي لا يحتاج المرء إلى التعرّض إلى المشكلة الحقيقية ، أي عزلة الإنسان واغترابه وغياب الاهتمام المنتج الخلاّق بالحياة .

وليس في وسع المرء أن يتكلم على هذا الهدف ،هدف « التكيّف » الذي رمى إليه قسمٌ كبير من التحليل النفسي الحالي من دون أن يذكر على الأقل مشكلة دور علم النفس ووظيفته في المجتمع الصناعي الحالي . ويجب أن يجعل المجتمع الإنسان كفؤاً لنظام إنتاج معقّد مبنيّ بناء متسلسل المراتب بحيث يعمل هذا النظام بهدوء وسلاسة قدر الإمكان . إنه ينتج إنسان المؤسسة ، إنساناً لا ضمير له ولا معتقدات ، على أنه فخور بأنه ترسٌ ،ولو أنه ترس صغير ،في مؤسسة ضخمة فخمة . فلا يحقّ له أن يطرح أسئلة ولا أن يفكر تفكيراً رائزه النقد ،وليس له أن يجري وراء مصالح أو اهتمامات عاطفية وجدانية ، إذ أنّ هذا قد يعيق فقط سير عمل المؤسسة الهادىء . على أنّ الإنسان لم يخلق لكي يكون شيئاً ،ولم يخلق لكي يمتنع عن السؤال . وعلى هذا فهو قلق

ويائس رغم « ضمان مكان العمل » ورغم « معاش الشيخوخة » ورغم الارتياح أنّه ينتمي إلى مؤسسة كبيرة « عالمية » ، وهنا يتدخل المتخصص في علم النفس . وبمساعدة اختباراته سبق له أن أفرز النماذج الأكثر توثباً وإقداماً وثورة ويتيح لأولئك الذين ليسوا سعداء بعد في حياتهم المنظمة الفرصة للتخفيف عنهم ، فيبوحوا « بسريرة أنفسهم » ويمنحهم الإرتياح أنَّ هنالك شخصاً يصغي إليهم ،والأهم من ذلك أنه يوضّح في النهاية أنَّ النقص في التكيّف هو نوع من العصاب . وعلى هذا النحو يساعدهم في أن يعطلوا تلك الميول التي تقف حائلاً بينهم وبين تكيّفهم الكامل . وعلى حين يصطنع علماء النفس العبارات « الصحيحة » من سقراط إلى فرويد يصيرون كهنة المجتمع الصناعي الذين من شأنهم أن يساعدوا المجتمع الصناعي في الوصول إلى أهدافه على حين يساعدون الفرد في أن يتحوّل إلى إنسان المؤسّسة المتكيّف تكيّفاً كاملاً .

وإذا ما تطرقنا مرة أخرى إلى الدور الذي يلعبه علم النفس في مجتمعنا الصناعي وإلى المشكلة النوعية للتحليل النفسي ونكسته أو انحطاطه فعلينا أن نذكر عاملاً آخر : وهو إخضاع الحركة المتعلقة بالتحليل النفسي ذاتها إلى صيغ وقوالب محكمة . (Burokratisierung) وصحيح أنَّ فرويد اتّخذ بخصوص نقاء مذهبه موقفاً فيه شيء من الاستبدادية ،على أنّه ينبغي ألاّ يغيب عن البال أنَّ فرويد وضع وقدّم نظاماً غاية في الأصالة لقي مناوأة شديدة من كل الجهات . وربما كان سهلاً أن يحميه من خصومه المكشوفين ؛ على أنَّ أصعب ما كان هو أن يحميه من أولئك الأتباع المريدين الذين وافقوه على رأيه عن وعي وإدراك ، على أنّهم لم يستطيعوا أن يقاوموا الإغراء بأن يجعلوه في نظر المجتمع أكثر مستساغاً ويزيفوه بذلك . ولما أنّه كان قلقاً وحريصاً على نقاوة مذهبه وراديكاليته فقد عيّن فرويد مجلساً مؤلفاً من سبعة أشخاص ترتّب عليه أن يراقب تطوّر التحليل النفسي . على أنَّ هذا المجلس سرعان ما طوّر سماتٍ مميّزة لبيروقراطية سائدة . ونشأت وسط الأعضاء غيرة تافهة عنيفة وحادة . وإنها لمشهورة تلك التي بين أرنست جونس من جهة وساندور فيرينشي واوتو رانك من جهة أخرى . ووجدت هذه المنافسات أشنع تعابيرها في ترجمة فرويد التي كتبها أرنست جونس ،وقد زعم هذا بعد

موتهم أنهم كانوا قبل موتهم مرضى العقول»[1] .

وكلما ازدادت الحركة اشتداداً كثرت محاولات بيروقراطية القادة التي انضمَّ إليها الآن أعضاء جُدد كثر كي تسيطر عليها وتتحكم بها . ولم تكن المسألة في أثناء ذلك مسألة حماية من أولئك الذين حاولوا إضعاف مذهب فرويد بدافع انعدام الشجاعة . بل على العكس من ذلك فإنَّ علم النفس الرسمي ، كما تقدم ، كان قد فقد طابعه الراديكالي ، وكثيراً ما استهدفت البيروقراطية فقط أن تبعد المحللين النفسانيين الأكثر راديكالية أو ترفضهم رفضاً باتاً . فرقابة الايديولوجية كانت مرادفة لرقابة الحركة وأعضائها ومورست أيضاً هكذا . فالأعضاء القدامى الذين لم يكونوا على اتفاق تام مع العقيدة استُبعدوا أو أُجبروا على الخروج والإنسحاب ، بل إنَّ آخرين كانوا عرضة لنقد السلطات اللندنية ، ذلك لأنهم كانوا اتخذوا ، كما يقال ، « صورة الملول السؤوم » لما استمعوا إلى حديث ممثل أورثوذكسي من ممثلي البيروقراطية . وحتى في عام 1961 لم يمكّن المرء المحللين النفسانيين (واقعياً وإن لم يكن رسمياً) من أن يحاضروا في مؤتمرات علمية تضم فئات من المحللين النفسانيين حين لم يكن هؤلاء أعضاء في المنظمة الرسمية . ومَنْ سيُدْهَش هنا أنَّ عملية إضفاء الطابع البيروقراطي على حركة التحليل النفسي أدّت إلى تناقص مماثل في قدرتها العلمية على الخلق والإبداع . وكثيراً ما كان مصدر الأفكار الجديدة محللون نفسانيون انفصلوا عاجلاً أم آجلاً عن البيروقراطية واستأنفوا عملهم خارج مجال اختصاصهم . وماذا حلَّ بالفكر الماركسي في أكثر من مئة عام على وجوده ؟ وهنا أيضاً يجب أن تثبت باديء ذي بدء ما عبّر عنه هذا الفكر في الأصل ، وهذا يعني بصورة أساسية في الفترة التي تبدأ من منتصف القرن التاسع عشر حتى بداية الحرب الكونية الأولى . فقد شابهت النظرية الماركسية كل الشبه الحركة

(1) : ولما أنَّ هذا لا يطابق الحقيقة فقد بيّنت هذا في كتابي : « رسالة سيغموند فرويد . تحليل لشخصيته وتأثيره ، نيويورك 1959 ؛ وتناولت هذا فيما بعد في كتابي : أزمة التحليل النفسي . مقالات عن فرويد وماركس وعلم النفس الاجتماعي ، نيويورك 1970 .

الاشتراكية في راديكاليتها ونزعتها الإنسانية ، والراديكالية بالمعنى المذكور أعلاه هي أنها مسّت الجذور وحرّكتها وأنَّ الإنسان كان هذه الجذور ، وتعني الإنسانية أو النزعة الإنسانية أنَّ الإنسان مقياس الأشياء ، كلّها وأنَّ تطوّره الكامل يجب أن يكون هدفاً للجهود الاجتماعية كلّها ومعياراً لها . وكان هدف أفكار ماركس ومساعيه كلّها تحرير الإنسان من القبضة الحديدية للظروف والأوضاع الاقتصادية التي أعاقت تطوّره الكامل . وفي هذه السنوات الخمسين أو الستين الأولى كانت الاشتراكية أهمَّ الحركات الروحية في العالم الغربي مع أنّها لم تصطنع أيّة مصطلحات لاهوتية . ولكن ماذا حلَّ بها ؟ لقد أحرزت نجاحاً ووصلت إلى السلطة واستسلمت في هذه العملية لروح الرأسمالية ، نقيضها تماماً . ويكاد لا يكون في هذا التطور ما يثير الدهشة . فالرأسمالية أنجح من كل شيء استطاع الاشتراكيون الأوائل أن يتصوروه . فبدلاً من أن يؤدي المجتمع الرأسمالي إلى إفقار متزايد للعمال فإنه جلب بتقدمه الفنيّ وتنظيمه فرجاً كبيراً لعماله . صحيحٌ أنَّ هذا حدث إلى حدّ ما على حساب الشعوب المستعمَرَة وكان بعضه أيضاً نتيجة صراع ونضال الأحزاب الاشتراكية والنقابات من أجل نصيب أعلى في الدخل القومي . ولكن أيّاً كان دور هذه العوامل المختلفة فإنَّ النتيجة كانت أنَّ العمال الاشتراكيين وقادتهم فُتنوا أكثر فأكثر بروح الرأسمالية وبدأوا يفسّرون الاشتراكية بمفهوم المبادىء الرأسمالية . وعلى حين كانت الماركسيّة قد هدفت إلى مجتمع إنسانيّ ربّما سما بالرأسمالية وأراد أن يحقّق التطوّر الكامل للشخصيّة فإنَّ معظم الاشتراكيين رأوا الآن في الاشتراكية حركة كان عليها أن تحسّن الوضع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي في داخل الرأسمالية ، وعدّوا تأميم وسائل الإنتاج مع مبادىء الدولة الاشتراكية معياراً كافياً لمجتمع اشتراكي . ولقد كانت مبادىء هذا النوع من « الاشتراكية » مشابهة في جوهرها لمبادىء الرأسمالية : فعالية اقتصادية قصوى وصناعة منظمة تنظيماً بيروقراطيا في أسلوب رفيع وإخضاع الفرد لهذا النظام البيروقراطي ، على أنه منتج من الناحية الاقتصادية .

وشاطر معظم الاشتراكيين في الغرب والشرق في الأساس هذا الرأي الرأسمالي في الاشتراكية ، على أنّهم توصلوا إلى حلول مختلفة طبقاً لوضعهم السياسي والاقتصادي

الذي هم فيه . وفي بداية الحرب الكونية الأولى بدأ القادة في الغرب يصالحون الرأسمالية . فبدلاً من أن يبقى القادة الاشتراكيون أوفياء لمبدأهم الأساسي ، مبدأ السلام والأممية ، فإنّ القادة الاشتراكيين من كلا المعسكرين المتحاربين أيّدوا حكومتهم القائمة من أجل الحرية ،كما زعموا ، على حين أتيح لهم أن يحاربوا القيصر . ولما انهارت الامبراطورية في ألمانية فيما بعد لأنّ المرء كان قد عاد فواصل ، خلافاً لكل عقل ، حرباً خاسرة من الناحية العملية ، فإنّ هؤلاء القادة أنفسهم اتفقوا سرّاً مع الجنرالات لكي يسقطوا الثورة . وسمحوا بأن يُدعَم جيش الرايخ وأن تتشكل منظمات شبه عسكرية وشبه سرية قامت عليها فيما بعد سلطة النازية ، واستسلموا عملياً استسلاماً كلياً لنفوذ النازية المتصاعد وضغطها المتزايد وللقوى الوطنيّة اليمينية . وسلك قادة الاشتراكيين الفرنسيين اتجاهاً مماثلاً ، وهذا ما دفع بالحزب الاشتراكي الفرنسي بزعامة جي موليه إلى أن يؤيد الحرب ضد الجزائر علناً . وفي انكلترا والدول الاسكندنافية كان الموقف مختلفاً بعض الشيء . فالاشتراكيون هنا نالوا الأغلبية إلى حين دام كثيراً أو قليلاً واستغلوا قوتهم في أن يبنوا دولة الرفاهة التي تعمل للصالح العام . وأكملوا نظاماً دقيقاً لضمان اجتماعي ، لاسيما في مجال شؤون الصحة ،وقد كان سبق للمحافظين في أوربا (دزرائيلي في انكلترا وبسمارك في ألمانيا) أن بدأوا بهذا النظام في القرن التاسع عشر ، وبدىء به في الولايات المتحدة برئاسة فرنكلين د . روزفلت في الثلاثينات . وفضلاً عن ذلك أممت حكومة العمال البريطانية بعض الصناعات الأساسية ظنّاً منها أنّ مثل هذا التأميم لوسائل الإنتاج هو مصداق لاشتراكية حقيقية . صحيحٌ أنّ هذه الإجراءات خدمت مصالح العمال الاقتصادية ، على أنّ هذا النوع من الاشتراكية لم يعد يطابق رؤيا أو وهم تغيير أساسي للموقف الإنساني . وخسر الاشتراكيون البريطانيون انتخاباً تلو الانتخاب وحاولوا أن يعوضوا خسائرهم بأن تخلوا تقريباً عن كل أهدافهم الراديكالية . وحدثت العملية نفسها في ألمانيا حيث تخلّى الحزب الديمقراطي الاشتراكي عن كل الأهداف الاشتراكية تقريباً وقبل أيضاً مبادىء الوطنية وإعادة التسليح إلى درجة أنّ سياسته اليوم تكاد ألاّ تختلف عن سياسية خصومه . إنّ ما حدث

في روسيا كان في الظاهر عكس التطور في الغرب ، ومع هذا نجد بعض التشابهات . فخلافاً لبلدان أوربا الغربية لم تكن روسيا بعد بلاداً مصنّعة تصنيعاً كاملاً ، مع أنّ الصناعة التي سبق وجودها كانت متطورة تطوّراً عالياً ؛ وكان ثلاثة أرباع السكان من الفلاحين ، وكانوا في معظمهم فقراء . وكانت الإدارة القيصرية فاسدة وقاصرة إلى حدّ بعيد . أضف إلى ذلك أنّ الحرب الكونية الأولى استنزفت الشعب الروسي واستغلته بدلاً من أن تأتي له بالنصر . فالثورة الأولى في سنة 1917 التي كان كيرينسكي أحد قادتها أخفقت بصورة أساسية لأنّ قادتها لم يكونوا مستعدين لأن ينهوا الحرب . وعلى هذا كانت مهمة لينين أن يضطلع بحكم بلادٍ لم تكن الشروط الاقتصادية فيها متوافرة والتي كانت في تصوّر ماركس ضرورية لبناء نظام اشتراكي . وبصورة منطقية علّق لينين من بعد ذلك كلّ آماله على اندلاع ثورة اشتراكية في أوربا الغربية ، لا سيّما في ألمانيا . على أنّ هذه الآمال لم تتحقق ، وكانت الثورة البولشفية أمام مسألة لا تحلّ . وفي سنة 1922 ـ 1923 كان واضحاً كل الوضوح أنّه لم يعد في إمكان المرء أن يأمل في ثورة ألمانية على الإطلاق . ومرض لينين آنذاك مرضاً خطيراً ؛ ومات في سنة 1924 ؛ ولم يتجشّم مشقة البحث عن حلٍّ من هذه الورطة .

كرّس ستالين نفسه في الحقيقة لبناء رأسمالية حكومية في روسيا مستغلاً اسم ماركس ولينين . ونظّم احتكاراً صناعياً حكومياً تديره بيروقراطية رؤساء ومدراء مؤسسات . واستعملت هذه البيروقراطية طريقة تصنيع بيروقراطي مركزي على غرار تطوّرها أيضاً في الرأسمالية الغربية ،مع أنه كان تطوراً أقلّ كمالاً وشدّة . واستعمل ستالين وسيلتين لكي يحوّل سكان القرى والأرياف إلى ناسٍ طبقوا عملياً نظام عمل ضرورياً من أجل سيادة الصناعة الحديثة ولكي يحركهم للتضحية بالاستهلاك التي هي ضرورية لتراكم سريع لرأس المال بغية بناء الصناعات الأساسية . وكانت إحدى الوسيلتين العنف والارهاب اللذين زادهما شراً على شر شكّه الشخصي الجنوني وشهوة الحكم التي لا حدّ لها ولا قرار ،أكثر مما كان ضرورياً لتحقيق أهدافه الاقتصادية ،وهذا ما أضرّ بمركزه الاقتصادي والعسكري في نواحٍ كثيرة . أما الوسيلة الأخرى ، أي

الترغيب في خدمة أعلى عند كفاءة أكبر ، فكانت هي نفسها كما هي في الرأسمالية . ولقد كان هذا أهمّ حافز يستعمله المرء لكي يضاعف إنتاج العمال ومدراء المؤسسات والفلاحين . والحق أنّ كل مدير مؤسسة رأسمالي يوقن بأنّ « فكرة الربح » تمثّل الدافع الوحيد الفعال للتقدم ، كان تحمّس للنظام الروسي ، لا سيما حين لا يلائم هواه أن تتدخل النقابات في وظائف الإدارات .»[2] وفي السنوات حتى موت ستالين كان الإتحاد السوفييتي قد أوجد أساساً كافياً لاستهلاك أكبر ؟ وفضلاً عن ذلك كان قد عوّد سكانه على نظام عمل صناعي بحيث إنّ المرء استطاع أن ينهي سيطرة الإرهاب ويبني دولة بوليسية كان فيها نقد النظام ممنوعاً وقلّ الحديث فيها عن النشاط السياسي جدّاً ؛ على أنه لا داعي للمواطن العادي لأنْ يخاف فيها من أن يعتقل في ساعات الصباح المبكّرة بسبب تصريحات ناقدة أو بناء على وشاية قام بها عدوٌ شخصي .

إنّ آخر الخطوات في أثناء الانتقال من المرحلة الستالينية إلى مرحلة خروتشوف هي تنزيل مقام ستالين الذي تمّ في مؤتمر الحزب الشيوعي في خريف 1961 والبرنامج الجديد للحزب الشيوعي الذي تبناه المؤتمر . وتتصف هذه المرحلة بعدد من العناصر المميّزة : فالمسألة من الناحية الاقتصادية هي مسألة رأسمالية حكومية مركزية تماماً تمثّل التطور الأخير للمبدأ المحكتر لسيطرة الصناعة في اقتصاد البلاد ؛ ومن الناحية الاجتماعية تتعلق المسألة بدولة اجتماعية تعنى بإشباع الحاجات الأساسية الاقتصادية والاجتماعية لكافة السكان ؛ومن الناحية السياسية فإنّ الاتحاد السوفييتي اليوم دولة بوليسيّة تحدّ من حريّة التعبير عن الرأي والنشاطي السياسي الفردي ، على أنّه يسود بها قدر كبير من القانونية بحيث إنّ المواطن الفرد يكون بمنجاة من إجراءات بوليسية تعسفيّة . ويعرف المواطن ما يمكن أن يعمله ولا يعمله ، وحين يتحرّك ضمن هذه الحدود فلا يحتاج إلى أن يخاف . ومن الناحية الثقافية والنفسية ينادي نظام خروتشوف

(2) : انظر في هذا الخصوص أيضاً ما عرفته في الفصل الثاني من : إ . فروم : أمن الممكن أن ينتصر الإنسان ؛ دراسة الوقائع والأوهام في السياسة الخارجية ، نيويورك 1961 . وكذلك في المؤلفات الكاملة ، المجلد الخامس .

بفلسفة علم أخلاقية كالفينيّة(*) وبأخلاق صارمة محورها الوطن والعمل والأسرة وأداء الواجب ، ـ أخلاق هي أقرب إلى أفكار بيتان(**) Petain أو سالازار منها إلى أفكار ماركس . والإتحاد السوفييتي اليوم دولة محافظة يهمها « الإيراد » . فهي في نواحٍ كثيرة أكثر رجعيّة من الدول الرأسمالية . وفي موضوع رئيسٍ واحد أكثر تقدّماً من حيث إن مصالح مقاولين غير رسميين يمكن ألاّ تتضارب مع خططْ الحكومة الاقتصادية والسياسية العامة .

إنَّ الاتحاد السوفييتي ما زال يستند إلى الأفكار والمبادىء الثورية والاشتراكية كما نادى بها ماركس وانجلز ولينين على أنها اديولوجيات لكي يلهم الجماهير الشعور بأن لحياتها معنى . على أنَّ هذه الإديولوجيات فقدت تأثيرها . وفي إمكان المرء أن يقارن هذا الوضع بالوضع في الغرب حيث لا يزال المرء يصطنع الفكرة المسيحية أيضاً ، ولكن على أنها بصورة أساسية اديولوجيا ، وهذا يعني من دون أن تكون حيّة حقاً وحقيقة في قلوب معظم الذين يعتنقونها وفي أفعالهم . إنَّ عليَّ أن أختم عرضي لتاريخ الحركة الاشتراكية والحركة الخاصة بالتحليل النفسي بالإثبات أنها كلتيهما أخفقتا على نحوٍ مفجعٍ محزنٍ . ويمكن إذا صحّ هذا الاثبات أيضاً بخصوص البيروقراطيات الكبيرة فإنَّ على المرء ، إذاً ، ألاّ يسقط من حسابه توقعات تبشّر بمزيد من الآمال . ولم تجتث البيروقراطية الراديكالية الخاصة بالتحليل النفسي ولم تخمد التفكير الخاص بالتحليل النفسي . ولقد حاول عدد من المحللين النفسانيين ، رغم تمايزهم من بعضهم ، أن يجدوا طرقاً جديدة ويوجدوا مفاهيم جديدة . ويرجعون جميعاً إلى اكتشافات فرويد الكلاسيكية للعمليات اللاشعورية ، على أنَّ لهم تجارب علاجية جديدة استفادت من

(*) : كالفينيّة : نسبة إلى كالفين ، المصلح الديني السويسري (1509 ـ 1564) الذي تميّز مذهبه بالإيمان بأن قدر الإنسان مرسوم قبل ولادته وأن شقاءه وسعادته مقدّران عليه .

(**) : بيتان : هو فيليب بيتان (1856 ـ 1951) ، أحد كبار القادة في الحرب العالمية الأولى ورئيس الحكومة الفرنسية في أثناء الاحتلال الألماني (1940 ـ 1944) . (م) .

التقدم في علم الأحياء والطب واستفادت من طرق التفكير التي أحدثتها الفلسفة والفيزياء النظرية ، بل إنّ بعضهم يتخذ موقفاً يقترب كثيراً من موقف فرويد . والشيء المشترك بين هذه الاتجاهات المختلفة أنها تحررت من الوصاية العقلية التي تقوم بها البيروقراطية الخاصة بالتحليل النفسي وسخّرت هذه الحرية لتطوّر نظرة التحليل النفسي والعلاج النفسي على نحو خلّاق مبدع .

إنّ الاشتراكية التي هي حركة ذات أهمية تاريخية أكبر من التحليل النفسي بكثير ، لم يتهدم كيانها أيضاً لا على أيدي خصومها ولا « ممثّليها » اليمينيين أو اليساريين تهديماً كاملاً . وفي العالم كله يوجد الآن مجموعات صغيرة من اشتراكيين راديكاليين إنسانيين يمثّلون الاشتراكية الماركسية أو يعيدون النظر فيها أيضاً ويحاولون أن يساهموا في تطوير اشتراكية إنسانية تتميز من الشيوعية السوفيتية ومن الرأسمالية على سواء . ولا تزال هذه الأصوات التي تضفي على روح ماركس تعبيراً ضعيفة ، إلّا أنها موجودة وتجعلنا نأمل في أن تحقق حركة اشتراكية عالمية جديدة مبادىء المذهب الإنساني الشرقي والغربي وتحقق وعوده إذا ما تأتّى للإنسانية أن تتجنب جنون حرب ذرية . .

الفصل الحادي عشر

أفكار متجانسة

هنالك بعض الأفكار التي هي في الحقيقة شروط أو نتائج أيضاً للمفهومات التي عولجت في القسم الأساسي من هذا لكتاب ، إلاّ أنها ، مع هذا ، لا تتيح لنا أن ندرجها ونبوّبها في الفصول التي تفرغنا فيها لآراء فرويد وماركس . وفي هذا الفصل أودّ أن أتناول بعض هذه الأفكار المتجانسة ذات الطبيعة الواحدة .

وبادىء ذي بدء تهمّني العلاقة بين « التفكير » المجرد و « الهم » . و الإنسان موضوع علم النفس وعلم الاجتماع على سواء . وفي وسعي أن أتعلّم بالتجربة والاختيار الكثير عن الإنسان حين أرقبه مثل أي موضوع آخر . وأقف في مثل هذه الأحوال من « موضوعي » ـ موقف المراقب . فأراقبه وأصفه واقيسه وأزنه ،أمّا الشيء الحي فيه فلا أفهمه ما دام هو في نظري « موضوعاً » ،ليس غير . وبقدر ما تكون لي علاقة بالإنسان فلا أفهمه إلاّ إذا لم يعد موضوعاً منفصلاً وبعيداً عني ، بل إذا صار جزءاً مني ، أو بالأحرى إذا أصبح « أنا » ويبقى في الوقت نفسه « لا ـ أنا » . فإذا بقيت مراقباً مستقلاً منفصلاً فلا أرى إلاّ سلوكه الظاهر ،وحين لا أريد أن أعرف شيئاً عنه أستطيع أن أتظاهر بالرضى والارتياح أنني مجرد مراقب ، ليس غير . على أنّ الشيء الذي يغيب عني في هذا الموقف هو شخصيّته الكلية وواقعه الكلي .ثمّ إني وصفته في ضوء هذا الاعتبار أو ذاك ، إلاّ أنني لم ألتقِه قط . وحين أبوح له بسريرة نفسي وأستجيب له ، وهذا يعني تماماً « أنني أتصل به » ، عندها فقط أرى أخي الإنسان رؤية حقيقية ؛ وحين أراه أعرفه .

ولكن أنّى لي أن أرى الآخر حين أكون ممتلئاً ومفعماً بنفسي أنا ؛ وهذا هو الحال حين يشغلني أغوذجي الأعلى وجشعي وخوفي أيضاً . على أنّه لا يعني أنني « ذاتي أنا » . وفي الحقيقة يجب أن أكون ذاتي أنا حين أريد أن أرى الآخر . وأنّى لي أن أفهم خوفه وكآبته وانفراده وأمله وحبّه إن لم أحسّ أنا بخوفي وكآبتي وانفرادي وأملي وحبي ؟وإذا لم أستطع أن أحرّك تجربتي الإنسانية ولا أن أعبئها وأخالط أخي الإنسان فأستطيع في مثل هذه الحال أن أعرف عنه الكثير ، على أنني لن أتعرف عليه ولن أعرفه أبداً . إنّ انفتاح الصدر للآخر هو الشرط أنّ الصدر يمكن أن يكون امتلأ به أو أن يكون مشرّباً به إذا صحّ التعبير ؛ والحق أنه يجب أن أكون أناني مثل هذه الحال أنا ، وإلاّ أنّى لي أن أفتح له صدري ؛ يجب أن أكون نفسي أنا ،وهذا يعني يجب أن أكون ذاتي الحقيقية الفريدة الفذة لكي أتمكن من أن أبذل نفسي وأسمو بوهم حقيقة هذه الذات الفريدة . وعلى حين لم أتحرر بعد من رحم الأم ومن الأسرة وروابط العرق والأمة تحرراً تاماً ،أو بعبارة أخرى ،على حين لم أتحوّل بعد إلى فرد وإلى إنسان حرّ فإنني لا أستطيع أن أطوّح بهذا الفرد عني وأعمل على هذا النحو أنني لست إلاّ قطرة ماء على قمة موجة ولست إلاّ وحدة خاصة للحظة من الزمن . ويعني الارتباط أو الالتزام همّاً . فحين أشعر بنفسي مشاركاً ولست مراقباً غير متضامن لا شأن لي بأي شيء أكون عندئذ مهتماً .(«*») على أن « الكينونة داخل الشيء » لا تعني « الكينونة في الخارج » . وحين « أكون في الداخل » يخصني العالم ويهمني . وفي إمكان هذا الهم أن يكون هداماً مدمّراً . إن « اهتمام » القاتل نفسه بنفسه يعني أنّه مهتمّ بأن يهلك نفسه مثلما يرمي اهتمام القاتل المجرم بالعالم إلى أن يدمّر هذا العالم ، على أنّ اهتماماً كهذا هو مَرَضيٌّ ، لا لأنّ الإنسان « في ذاته » طيّب ، بل لأنّ من خصائص الحياة أن تحافظ وتبقي على نفسها . ويعني « الوجود في العالم » الاهتمام بالحياة وبنماء الذات وكل الكائنات الأخرى . فالمعرفة المهتمة معرفة تصوّريّة « تصنع نفسها في وضع ما » وتفضي هذه المعرفة إلى الرغبة في المساعدة

(*) : « الاهتمام أو الهم » يعود إلى كلمة inter–esse المؤلفة من قسمين هما « inter وتعني « توسط » « أو تخلل » و « esse » أي « كان لي » . (م)

والعون . وإذا ما استعملنا هذه الكلمة في أوسع المعاني ، فإنَّ المسألة مسألة معرفة ذات اتجاه علاجي تطبيبي . ووجدت هذه الصفة للمعرفة المهتمة تعبيرها الكلاسيكي في التفكير البوذي . فحين كان بوذا يرى إنساناً عجوزاً وإنساناً مريضاً وإنساناً ميّتاً لم يكن ليبقى مشاهداً أو مراقباً غير متضامن لا شأن له بما يرى . كان يحس بأنه مدفوع إلى أن يفكر كيف يستطيع أن يخلّص الإنسان من ألمه . وكانت رغبته النابعة من اهتمامه أن يساعد الإنسان الذي أوصل بوذا إلى الاكتشاف أنَّ الإنسان يستطيع أن يخلّص نفسه من الألم إذا ما تأتّى له أن يتحرر من طمعه وجهله . وحين يتحول موقفنا من العالم إلى اهتمام عارم في يوم من الأيام يتخذ تفكيرنا بالعالم طرقاً أخرى . ويقدم الطب أبسط الأمثلة على ذلك . فكم من اكتشاف طبي كان سيكتشف من غير الرغبة في العلاج والشفاء ؟ وتقوم اكتشافات فرويد على المطلب نفسه أيضاً . فلو لم تدفعه الرغبة في أن يعالج اضطرابات نفسية ويشفيها لما اكتشف اللاشعور في التنكرات المختلفة التي يظهر فيها في أعراض وأحلام . والظاهر أنَّ ملاحظات عرضية غير مشاركة وغير مهتمّة قلّما تؤدي إلى معلومات مهمة . وتتأثر كل الأسئلة التي طرحها فهمنا باهتمامنا . ولا يعارض هذا الاهتمام المعرفة ، بل هو شرط لها ، على أن ترتبط المعرفة بالعقل ، وهذا يعني بالقدرة على رؤية الأشياء كما هي وعلى « جعلها موجودة » أو « تركها في سلام » . إنَّ عملي محلّلاً نفسانيا كان لي من هذه الناحية عوناً كبيراً . وكنت قد تلقيت تعليمي على طريقة فرويد الأرثوذوكسية الصارمة التي يحلل المرء بها المريض على حين يجلس وراءه ويستمع إلى تداعياته . وهذا الأسلوب في التحليل النفسي اتخذ التجربة في المختبر قدوة له : فالمريض كان « الموضوع » ، وكان المحلل النفساني يراقب تداعياته الحرة وأحلامه وكان يحلل من بعد ذلك المادة التي انتجها المريض . وكان على المحلل النفساني أن يكون مراقباً مستقلاً وأن يكون قدر الإمكان غير مشارك أو غير مبالٍ مثله مثل مرآة . على أنه كلما طال عملي على هذا النحو قلَّ ارتياحي ورضاي . و كثيراً ماتعبت في أول الأمر وأدركني النوم في أثناء عملي التحليلي . وكثيراً ما شعرت بالارتياح حين كانت ساعة التحليل تنقضي . على أنَّ الشيء الذي كان أسوأ من ذلك هو أنه قلَّ أن كان لديَّ

الإحساس بأنني أفهم المريض فهماً حقيقياً . لا شك في أنني تعلمت « التفسير » ، بل إنني أتقنته بحيث كنت قادراً على أن أفسّر بحيث إنّ تداعيات المرضى وأحلامهم كانت تطابق عادة توقعاتي النظرية . على أنني كنت أتحدّث ،مع هذا ، عن المريض لا معه وأحسست أنه غاب عني شيء كثير كان عليّ أن أفهمه . وطبيعي أنني فكرت في أول الأمر أنّ كل هذه الشكوك ترجع إلى افتقاري إلى الخبرة . على أنّ شكوكي ازدادت مع الخبرة المتزايدة بدلاً من أن تقلّ ؛ وأخذت أشك في الطريقة التي كنت أستعملها . و لما أنّ زملاء ذوي خبرات مماثلة انهضوني وشجعوني فإنني أخذت أبحث عن طريق جديدة . وأخيراً وجدت طريقة جدّ بسيطة : فبدلاً من أن أكون مراقباً غير مشارك صرتُ مراقباً مشاركاً ؛ والتزمت بالمريض وذلك من مركز إلى مركز بدلاً من محيط إلى محيط . وتبينّ لي أنني كنت أكتشف في المريض تدريجياً أشياء لم أكن لألاحظها سابقاً . وبدأت أفهمه ، بدلاً من أن أفسّر ما كان يقوله . كما أنني قلّما تعبت في أثناء ساعة التحليل . ورأيت في الوقت نفسه أنّ في وسع المرء أن يكون موضوعياً كل الموضوعية وأن يكون مع هذا مرتبطاً كلّ الارتباط . ويعني « موضوعي » هنا أنني أرى المريض كما هو ، لا كما أريده أنا . على أنّ الموضوعية ليست ممكنة إلاّ إذا رفض المرء شيئاً لنفسه بالذات ، ولم يرغب لا في إعجاب المريض ولا إخضاعه حتى ولا في « شفائه » . وإذا كان الشيء الآخر ، أي الشفاء ، يشي بالتضارب مع الشيء الذي سبق قوله وهو أنّ الرغبة في المساعدة تخصب التفكير الذاتي بأنني أود أن أكون حريصاً على القول إنّه ليس بتضارب أو تناقض . ففي حال الرغبة الخالصة في المساعدة لا أريد أيّ شيء لنفسي ولا يجرح أيضاً اعتدادي بنفسي ألاّ تتحسن حال المريض ، كما أنه لا يدفعني إلى المباهاة والإفتخار حين يظهر تحسّن عنده بما قمت به « أنا » .

وما ينطبق على علم النفس ينطبق أيضاً على علم الاجتماع . فحين لا أكون مهتماً بالمجتمع حقاً وحقيقةً فليس للأفكار التي أكوّنها عن المجتمع مركزاً في مثل هذه الأحوال . وفضلاً عن ذلك ما هو إلاّ تلمّسٌ أعمى ، حتى لو اختفى هذا العمى وراء مجموعة من « البيانات » والإحصائيات الهائلة . وحين يهمني الإنسان نفسه ، مع أنّ

هذا الاهتمام بالفرد لا يمكن فصله عن الاهتمام بالمجتمع الذي أشارك فيه ، أكون في هذه الحال مهتماً أيضاً بالآلام التي سبّبها المجتمع وبالرغبة في تخفيف هذه الآلام لكي أساعد الإنسان على هذا النحو لكي يصبح إنساناً كاملاً . وحين يهتم المرء بالإنسان نفسه فلا بدَّ أن تطالع أحدنا الأسئلة التالية : كيف يستطيع الإنسان أن يصبح حرّاً ؟ وكيف يستطيع أن يكون إنساناً كاملاً ؟ كيف يستطيع أن يصير إلى ما هو ممكن ؛ وهذا الاهتمام حمل ماركس على اكتشافاته العظيمة . ولم تكن صحيحة بصورة نهائية ، شأنها في ذلك شأن كل الاكتشافات العلمية الأخرى أيضاً ؛ والحق أنَّ تاريخ العلم هو في الوقت نفسه تاريخ الأخطاء . وينطبق هذا على نظرية ماركس مثلما ينطبق على نظرية فرويد . وليس المهم أنَّ فهماً جديداً هو حتماً الحقيقة الأخيرة ، بل إنّه لمثمر ويؤدي إلى اكتشافات أخرى ، ولكن المهم في المقام الأول أن يتغير الإنسان عند اكتشاف الحقيقة لأنه يصبح أكثر يقظة ووعياً ويستطيع أن يسقط هذه اليقظة الكبرى على الذين يأتون بعده .

وكثيراً ما وصف التأثير المتبادل بين الاهتمام والمعرفة بحق بأنه تفاعل بين النظرية والتطبيق . وكتب ماركس : « لم يفسِّر الفلاسفة العالم إلاّ تفسيراً متبايناً ، إنَّ المهم هو تغييره[1] . » والحق أنَّ التفسير من دون القصد في التغيير ، أي تغيير ، لهو فارغ ـ وإنَّ تغييراً من دون تفسير هو أعمى . فالتفسير والتغيير ، النظرية والتطبيق عاملان منفصلان ، وفي وسع المرء أن يجمع بينهما ؛ بل إنَّ علاقتهما علاقة تأثير متبادل بحيث إنَّ المعرفة تثمر بالتطبيق الذي توجهه المعرفة وتقوده . والنظرية والتطبيق يغيران كلاهما طبيعته حين يكف المرء عن فصلهما عن بعضهما .

إنَّ لمسألة التأثير المتبادل بين النظرية والتطبيق وجهاً آخر ، أي العلاقة بين الذكاء والطبع . لا شكَّ أن كل إنسان يولد في مستوى محدد من الذكاء . ولا تهمّ العوامل السيكولوجية ما إذا صار أحدهم أبله أم عبقرياً . على أنَّ البلهاء والعباقرة شواذ . إن

(1) : انظر : المؤلفات الكاملة (ماركس وانجلز) ، القسم الأول ، المجلد الخامس ، ص 535 .

الشيء الذي أثّر فيَّ أكثر فأكثر كان غباء أكثرية البشر الذين لا يدخلون في أيٍّ من هذين الصنفين المغالى فيهما . ولا أعني النقص في ذلك النوع من الذكاء الذي يستطيع المرء أن يختبره ، بل العجز عن رؤية الأسباب الأقل ظهوراً للعيان لظواهر معيّنة وعن فهم تناقضات في داخل الظاهرة نفسها وإدراك علاقات بين عوامل مختلفة مرتبطة مع بعضها ارتباطاً غير ظاهر . ويتجلى الغباء على النحو الأوضح في الآراء في علاقات شخصية وشؤون اجتماعية . كيف حدث أنّ ناساً لا يرون أكثر الوقائع والحقائق بروزاً للعيان في شؤونهم الخاصة والاجتماعية ويتشبثون بدلاً من ذلك بقوالب يكررونها على نحو لا متناهٍ من دون أن يضعوها في أي وقت من الأوقات موضع التساؤل ؟ وبصرف النظر عن القدرة الفطرية فإنّ الذكاء هو إلى حدّ بعيد وظيفة الاستقلال والشجاعة والحيوية ؛ أما الغباء فهو بدوره نتيجة للخضوع والخنوع والخوف والموت الروحي . وحين يكون جزء أساسي من الذكاء منحصراً في القدرة على التحقق من علاقات وصلات بين عوامل لم يكن المرء قد لاحظ عندها أنها على صلة مع بعضها ، ففي مثل هذه الحال لن يجرؤ شخص ما يتمسّك ويتشبّث بالقوالب والأعراف والتقاليد الاجتماعية على أن يرى مثل هذه الصلات والروابط . فمن كان يخاف من أن يميّز نفسه من الآخرين لن يجرؤ على أن يميّز ويعرف أخيلة وأوهاماً على حقيقتها ، وعلى هذا فإنّه سيصطدم إنّ الطفل الصغير في قصة ثياب القيصر الجديدة الذي يرى أنّ القيصر عارٍ ليس بأذكى من البالغين ، على أنه لا يريد أن يتكيّف مع الآخرين . وفضلاً عن ذلك فإنّ كل كشف جديد مغامرة ، ولا تتطلب المغامرات درجة معيّنة من الطمأنينة فحسب ، بل أيضاً حيوية وسروراً لا يجدهما المرء عند الناس الذين يرون الحياة أكثر من تخفيف للتواترات وتجنّب للألم والعذاب . وللتقليل من المستوى العام للغباء لم نعد بحاجة إلى « الذهن » أو « القوة الفكرية » ، بل إلى نوع آخر من الطبع : أي الناس الذي هم مستقلون وذوو همة ونشاط وحزم وعزم وطموح ويحبّون الحياة .

ليس في ودي أن أنهي هذه المناقشة للذهن من دون أن أذكر وجهاً آخر ، أي الخطر في إضفاء الطابع الذهني على الكلمات وفي إساءة استعمالها . وفي وسعنا أن

نستعمل كلمات من دون أن نمنحها المعنى الذي كان ينبغي أن يكون لها . ومن الممكن أن تكون الكلمات قشوراً فارغة ،وفي إمكاننا أن نتعلم أفكاراً فلسفية ودينية وسياسية معيّنة كما نتعلم لغة أجنبية . الواقع أن أحد أكبر الأخطار التي ينبغي للمرء أن يتجنّبها حتماً ، يقوم في أنّ المرء يخلط بين الكلمات والواقع ؛ وتحول فيتشيّة الكلمات دون فهم الواقع .

وفي إمكاننا أن نرى هذا في المجالات كلها ،لا سيما في مجال الدين والسياسة والفلسفة . وإنّ معظم الأمريكانيين يؤمنون بالله . على أنّه يستبين من الملاحظات كلها ، سواءٌ الملاحظات التي تمَّ القيام بها علمياً أم عرضياً ،أنَّ هذا الإيمان بالله ليس له إلاّ نتائج ضئيلة بالنسبة لعمل هؤلاء الناس ومعيشتهم . ويهمّ أكثر هؤلاء الناس الصحة والمال و « الثقافة » (التي هي جزء من النجاح الاجتماعي) ، ولا يهمّهم أبداً المشاكل التي قد تواجههم إذا ما تفرّغوا للإله بصورة جديّة فعلاً . فنحن مغرمون بالاستهلاك وفخورون بالإنتاج ونملك كل سمات المادية ،تلك التي نرمي بها « الملحدين » . وإذا كان في اعترافنا بالله واعتقادنا به شيءٌ له وزنه فإنّما هو الحقيقة أنّ اللّه تحوّل في نظرنا إلى صنم . لا إلى صنم من خشب أو حجر ، كما عبده آباؤنا الأولون ،بل إلى معبود من كلمات وعبارات ومبادىء . ولقد أخللنا المرة تلو المرة بالوصيّة ألاّ نسيء استعمال اسم الرب ، إلهنا ، وهذا يعني ألاّ نتفوّه به على نحو آلي ومن دون تفكير . وكان ينبغي أن يكون في أثناء ذلك تعبيراً متلجلجاً لتجربة أو خبرة لا يمكن التعبير عنها . وتظن الناس « متديّنين » لأنهم يقولون إنهم يؤمنون بالله . هل من الصعب أن نقول هذا ؟ أيحتوي هذا على أية حقيقة أم أنه كلمات ،ليس غير ؟

إنّي لأتكلّم هنا على الخبرة التي يقوم عليها الواقع الذي استتر وراء الكلمات . فما نوع هذه الخبرة ؟ إنَّ كل ما هنالك هو أن يعرف المرء أنه جزء من الإنسانية وأن يعيش طبقاً لنظام قيم هدفه خبرة المحبة والعدالة والحقيقة وأن يخضع له كل شيء آخر . والمسألة مسألة سعي دائب لتطوير القوى ذاتية ،قوى العقل والحب ،تطويراً واسعاً بحيث يمكن التوصل إلى وفاق جديد مع العالم . وإنّ المسألة مسألة طلب الخشوع

والتواضع الذي يستطيع أن يميز ويعرف المطابقة والهويّة مع كل الكائنات الحيّة ويساعد على التخلي عن وهم الأنا المتين الذي يصعب تحطيمه . ويهم أن نفرّق بين ما للقيصر وما للّه وألاّ نخلط بينهما . وللفرد في مملكة القيصر من النفوذ والسؤدد والموهبة والذكاء أكثر من الإنسان الآخر وله كفاءة أكبر من الآخر . أما في مملكة العقل فلا يفوق أحدهم الآخر ولا يكون دونه . لسنا جميعاً إلاّ كائنات بشرية ،قديسين ومجرمين ، أبطالاً وجبناء . وهذه الخبرة القديمة التي لم يعد يخلط فيها بين مملكة القيصر ومملكة الله ،تمثّل جزءاً أساسياً من الواقع الذي عناه الكتاب المقدس بقوله : «اعطوا إذاً لقيصر ما لقيصر وللّه ما للّه ! » (متى 22 ، 21) ويتلاقى الفرق بين كلتا المملكتين مع وجه آخر للتجربة أو الخبرة الدينيّة هو غاية الأهميّة ، وهو الموقف من السلطة . إن مملكة القيصر مملكة السلطة والقوة . وفي وجودنا الجسدي نخضع جميعاً للسلطة . فكل من يحمل مسدساً قادرٌ على أن يقتلنا أو يضعنا في الأسر ؛ وكل من يتحكم بموارد رزقنا يستطيع أن يميتنا من الجوع أو يجبرنا على أن نفعل ما يأمرنا به . فإذا أردنا أن نعيش علينا أن نخضع أو نقاتل ونقاوم ؛ هذا إذا أتيحت لنا الفرصة ،وكثيراً ما تنعدم هذه الإمكانية . ولما أن السلطة تتحكم بالحياة والموت ،بالحرية والعبودية ، فإنها لم تؤثّر فينا تأثيراً جسدياً فحسب ،بل عقلياً أيضاً . فمن توافرت له سلطة خاصة كان محطّ الإعجاب وعلى صواب دائماً . ويجده المرء حكيماً كل الحكمة ولطيفاً كل اللطف ، حتى لو كان يستعبدنا ؛ إذ أنّه أحبّ إلينا أن نخضع « للطيبين » « والعقلاء » « طواعية »من أن نرضى بألاّ تكون لدينا أية إمكانية لنرفض طاعة الأشرار . على حين نمجّد السلطة نقبل بقيم القيصر ؛ وإذا ما قرنّا الإله بالسلطة ،دنّسنا المقدّسات تدنساً أيّما تدنيس وانتهكنا الحرمات انتهاكاً أيّما انتهاك على حين نجعل الإله قيصراً . وهذا هو بالضبط الشيء الذي يفعله الإنسان منذ آلاف السنين . وتعرف التجربة الروحية الخالصة وقائع السلطة ، على أنها لا تمجّد السلطة بأنها حاملة للحكمة والطيبة . وشعارها شعار الأنبياء الذين لا يؤيدهم الرب بالقوة والعنف ،بل بالروح .

ويرتبط تطوّر الدين ارتباطاً وثيقاً بتطور الإنسان ليعي ذاته وبوجوده الشخصي أو

تشخصه Individuation ويبدو أنّ الإنسان طوّر ، بتطوّر وعيه أيضاً ، تجربة العزلة والانفصال عن الآخرين . وهذه التجربة تؤدي إلى خوف شديد ؛ وللتغلب على هذا الخوف طوّر الإنسان رغبته الجارفة في أن يتحد مع العالم ويضع نهاية للبعد والانفصال . ومنذ مئات آلاف السنين حاول أن يعود إلى حيث جاء وأن يتحد بالطبيعة . وأراد أن يعيد ويجدد اتحاده بالحيوان والأشجار ، وأراد أن يتخلّص من عبء وجوده الإنساني ووعيه والعالم . وحاول أن يحقق هذه الوحدة بشتى الوسائل والطرق . فقدّس الأشجار والأنهار ،وكان هو والحيوانات شيئاً واحداً وسعى إلى إشباع شوقه على حين أحس إحساس الحيوان وتصرّف تصرّفه . أو أنه حاول أن يعطل وعيه وشعوره وأن ينسى أنه كان إنساناً على حين تعاطى المخدرات وتناول العقاقير وانغمس في الفسق والفجور . وأخيراً أقام لنفسه أصناماً أسقط عليها كل ما كان لديه وضحّى لها بأطفاله وأنعامه لكي يحسّ بأنه جزء من الصنم ولكي يحسّ في هذه المعايشة أنه قوي وجبار . على أنه في موقع معين من التاريخ وقبل أقل من أربعة آلاف سنة ،كان هنالك تحوّل حاسم . لقد أدرك الإنسان أنه بتخيّله عن الشيء الإنساني المميّز له لن يتمكن أبداً من إيجاد طريقه إلى هذه الوحدة ولن يعود أبداً إلى براءة الجنة . وأدرك أنه لم يستطع قط أن يحلّ مشكلة إنسانيته وآدميته ـ أنْ يسمو بالطبيعة ويكون مع ذلك خاضعاً وتابعاً لها ـ ،بأنه مشى القهقرى . واتضح له أنه لم يستطع أن يحلّ مشكلة إلاّ عندما مشى قدماً وطوّر عقله وحبّه تطويراً كاملاً وأصبح إنساناً كليّاً ووجد طريقه على هذا النحو إلى وئام جديد مع الإنسان والطبيعة لكي يحس من جديد بأنه ليس غريباً في العالم وأن العالم وطنه ومراحه . واكتسب المرء هذه المعرفة الجديدة في مواضع كثيرة مختلفة من العالم بين 1500 ـ و 500 ق . م . واكتشفها لاوتسي في الصين وبوذا في الهند واخناتون في مصر وموسى في طريقه إلى فلسطين واكتسبها فلاسفة اليونان . وربما لم تكن التجارب الكامنة وراء هذه الاكتشافات واحدة في كل مكان . والحق أنه لا يوجد أبداً اثنان يقومان بالتجربة نفسها تماماً . وصحيح أنها كانت في جوهرها نفس التجربة ، إلاّ أنها صيغت ، مع هذا ، على نحو مختلف . إن لاوتسي وبوذا لم يتكلما قط على الله ؛ لقد تكلّم لاوتسي على

« الطريق »وتكلّم بوذا على النيرفانا والكشف ،وتكلّم الفلاسفة اليونانيون على « محرّك غير متحرك » . واصطنع المصريون والعبريون مفهومات مختلفة كل الاختلاف . ولما أنهم عاشوا طبقاً لتقليدهم في حكومات مركزية صغيرة يحكمها ملكٌ قدير فقد أوجدوا تصوّر كائن أعلى ، هو حاكم السماء والأرض . وحارب العبريون الأصنام ومنعوا من أن تصوّر أية صورة للإله . وميمون ، أكبر فلاسفتهم ،أعلن فيما بعد بألف سنة أنه لا يجوز ذكر صفة إيجابية واحدة للّه . على أنّ التصور عن الإله بأنه تصوّر عن الصورة كان في الإمكان التعبير بها عن شيء لا يمكن التعبير عنه بقي في اليهودية والمسيحية واستحال بذلك إلى تصوّر سائد في تجربة العالم الغربي الدينية . وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هاجم كثيرون هذا التصور أيضاً مع احتجاجهم على ملوك وأباطرة . وفي فلسفة عصر التنوير والمذهب الإنساني الجديد عُبّر عن التجربة التي هي أساس للتقليد الديني في مفهومات غير تأليهية ، وأصبح الشغل الشاغل الآن الإنسان لا إلا له . على أن المسألة كانت هنا ، مع هذا ، مسألة مطلب واحد . فالتطور الكامل للإنسان كان محور الاهتمام ،وأراد المرء أن يجعله هدفاً وغاية بدلاً من وسيلة وأراد أن يخلق ظروفاً اجتماعية جعلت استمرار التطور الفكري للإنسان ممكناً . إنّ اشتراكية ماركس وفورييه وكروبشكين وأوين وجويس وروزا لوكسمبورغ وغوركي كانت أهم حركة « دينية » صِرْف في المئة سنة الأخيرة . وإن انهيار التفكير ذي النزعة الإنسانية الذي بدأ مع الحرب العالمية الأولى دمّر فيما بعد هذه الحركة « الدينية » غير التأليهية تدميراً شبه تام . وقال نيتشه إنّ الإله مات ، وما حدث بعد 1914 يحتمل الاستنتاج أن الإنسان مات . ولم يستمرّ التقليد الفكري الإنساني إلاّ في أوساط صغيرة وبعض الناس القلائل . وكان أكبر ممثليها في عصرنا رجالاً مثل غاندي وآينشتاين وألبرت شفايتزر . إن فيتشيّة الكلمات هي في مجال السياسة خطيرة خطورتها في مجال الإديولوجية الدينية . ويجب على المرء أن يرى الكلمات وهي مرتبطة بأفعال أولئك الذين ينطقون بها ومرتبطة بكامل شخصيتهم . فليس للكلمات معنى إلاّ بالسياق العام للعمل والطبع . وحين لا تشكل هذه العوامل أية وحدة فلا تفيد هذه الكلمات في مثل هذه الحال إلاّ في أن تخدع نفسها

والآخرين . وبدلاً من أن تكشف عن الحقيقة تحجبها وتخفيها . فالعصر التاريخي الذي مررنا به أوضح هذا للكثيرين . ومعظم القادة الاشتراكيين الذين كانوا قد تعلموا قبل الثاني من آب سنة 1914 لغة الأممية والسلام استسلموا لهستيريا الحرب الشاملة . والقادة أنفسهم أغلقوا الباب بعد ذلك بأربع سنوات في وجه كل تحويل فعال إلى ملكية اشتراكية بعد الثورة الألمانية بأن تكلموا كذلك عن الاشتراكية التي كانت في تقدم . فالاشتراكي موسوليني تحوّل إلى زعيم للفاشيّة ومع هذا لم تتمايز كلماته حتى يوم خيانته من كلمات اشتراكيين آخرين . ووصف هتلر نظامه الذي كان يهدف إلى أن يخدم الصناعة الألمانية الثقيلة وسياسة التوسع الألمانية نحو الشرق والغرب بأنّه « اشتراكية وطنية » . وأطلق ستالين على نظامه اسم « اشتراكية » ، وهو نظامٌ خدم البناء السريع لبلد مصنّع هو روسيا من دون اعتبار لتلك القيم الإنسانية التي اتسمت بها الاشتراكية الماركسية . ومع هذا آمن بهذه الكلمات أصدقاؤه وخصومه إيماناً أعمى . ونحن نفعل الشيء نفسه حين نصف فرنكو والديكتاتوريين الآخرين بأنهم « ممثلو العالم الحر » .

إن فيتشيّة الكلمات هي النقيض لمعرفة الواقع . وإن بحث الإنسان عن الواقع واقترابه التدريجي من هذا الواقع يعيّنان ويصفان تطوّره . فبحثه عن الواقع يعني في الوقت نفسه نفياً لوهمه . إنّ بوذا وموسى وفلاسفة اليونان وعلم الطبيعة الحديث وفلاسفة عصر التنوير والفنانين الكبار والفيزيائيين العظام والكيميائيين والبولوجيين وماركس وفرويد أيضاً ، هؤلاء كلهم ملأت نفوسهم الرغبة العارمة في أن يخترقوا نقاب المايا(*) الخداع الذي تضللنا به حواسنا و« فطرتنا السليمة » وأن يصلوا إلى إدراك الواقع الروحي والمادي الهيولي في نطاق الإنسان والطبيعة . ولئن كان حقلُ عملهم وطرقهم على تفاوتٍ واختلافٍ ، إلّا أنّ سعيهم وهدفهم كانا من غير شك شيئاً واحداً . وإنّ كل ما توصّلت إليه الإنسانية على الصعيد الروحي والمادي في أيّ وقتٍ كان لتدينُ به إلى محطّمي الأوهام وإلى الذين يبحثون عن الواقع أو الحقيقة .

(*) : المايا (Maja) قوة مضللة وهي مصدر الوهم والخطأ . شاع هذا المصطلح في الفلسفة الهندية والديانة الهندوكية . (م)

إنَّ البحث عن الواقع أو الحقيقة والكشف عن الأوهام لا يولدان المعرفة والفهم والإدراك فحسب ، بل إنَّ الإنسان يتغيّر في هذه العملية . فتتفتح عيناه ، ويصحو ويرى العالم على حقيقته ويتعلّم كيف يستخدم طبقاً لذلك قواه الفكرية والوجدانية ويطوّرها ، لكي يضارع الواقع ويساويه . فمن تفتحت عيناه هو وحده واقعي . وليس بمصادفة أنَّ الرجال الخلاقين والنسوة المبدعات اليوم يقفون على صعيد الفن والعلم باستثناءات قليلة جداً على الناحية والجهة الواحدة . فهم كلهم مقتنعون أنه لا بدَّ من تفاهم عالمي ومن تحرير الشعوب اللاصناعية تحريراً اقتصادياً وسياسياً ولا بدَّ من إنهاء الحروب وسباق التسلّح ؛ وكلهم يؤمنون أنَّ الإنسان يملك القدرة على أنْ يصبح إنساناً كامل الإنسانية وأنَّه يجب عليه أنْ يتخيّر الحياة على الموت . ومع هذا يعيب « الواقعيون » على هؤلاء القادة ، قادة مدنيّتنا ، أنّهم « عاطفيون » و « أرقُّ مما ينبغي » و « غير واقعيين » . ويزعم الناطقون باسم « الواقعية » ، على عكس كل تجربة تاريخية ، أنَّ في إمكان سباق التسلّح المتزايد الشدّة أن يصون السلام ويحميه . ويلهون ويعبثون بميزانية تدمير ربما كان لا يزال بموجبها ستون مليوناً من الأمريكانيين الأموات « محتملين » و « على ما يرام » على حين إنه ربما لم يعد في إمكان مئة مليون أن يكونوا « مقبولين » و « على ما يرام » . ويتحدثون عن برامج لحماية السكان ويختلقون حججاً خيالية لكي لا يكونوا مضطرين إلى الاعتراف أنَّ سكان مدننا الكبرى كلهم تقريباً سيهلكون في أكبر الظن في أقصر وقت في حال حرب ذريّة مهما كانت الإجراءات الوقائية . ولا يعرف هؤلاء « الواقعيون » أنّهم يفكرون تفكيراً غاية في اللاواقعية . وفي الماضي كانت مختلف جوانب الإنسانية مستقلة عن بعضها بحيث كان في إمكان مدنيات وحضارات أخرى أن تتطور باستمرار حين كان يجلب لها « واقعيو » حضارة أخرى الهلاك والدمار . أمّا اليوم فليست الإنسانية متداخلة مع بعضها تداخلاً وثيقاً بحيث يكون في مقدور مجموعة من « واقعيين » مجانين أن يضعوا نهاية للجهود الشجاعة لمئات من الأجيال .

ومن الصعب القول ما مدى إمكانية إنسان مولود في سنة 1900 أن ينقل تجاربه وخبراته إلى ناس آخرين ولدوا بعد 1914 و 1929 أو بعد 1945 . وطبيعي أنني

اخترت هذه التواريخ قصداً . فكل من كان « مثلي » في الرابعة عشرة على الأقل عند نشوب الحرب الكونية الأولى قد عاش وعرف العالم الثابت المستقر المأمون ، عالم القرن التاسع عشر ، ولو بعضاً منه على الأقل . فإذا كان قد ولد ابناً لأسرة من الطبقة الوسطى حيث إنّ كلّ شيء ضروري كان متوافراً فضلاً عن الشيء الكثير من الترف والنعيم فقد تعرّف إلى فترة ما قبل الحرب من ناحية ألطف وأمتع بكثير كما لو أنّه جاء إلى الدنيا من أسرة فقيرة . ولكن حتى بالنسبة لأكثرية السكان ، لا سيما طبقة العمال ، كانت نهاية القرن الماضي وبداية قرننا الحاضر تعني تحسيناً هائلاً لأحوال المعيشة وأسبابها بالقياس إلى تلك التي كانت لا تزال موجودة قبل خمسين عاماً ، وانتظر الجميع بملء الأمل مستقبلاً أفضل .

وكان صعباً على الجيل المولود بعد عام 1914 أن يتصوّر مدى التزعزع الذي أحدثته هذه الحرب في أسس المدنيّة الغربيّة . فلقد دارت رحاها رغم إرادة الجميع ، إنّما بالتفاهم الصامت لكل المشتركين تقريباً ، أو بالأحرى ، بالتفاهم بين مجموعات خاصة من أصحاب المصالح المشتركة في كل بلدٍ استطاعت أنْ تمارس الكثير من الضغط بحيث إنّ الحرب اندلعت . ومال الأوروبيون بعامة إلى الرأي أنّه قد لا يحدث هذا بعد أن مضى نحو مئة عام من دون حروب كبيرة وخيمة العواقب وبعد أنْ مضى خمسون عاماً على الحرب الفرنسية الألمانية عام 1870 . فالنشيد الأممي الاشتراكي العظيم بدا عازماً على أنْ يحول دون الحرب . كما أنّ الحركة المعادية للحرب وحركة المسالمين أيضاً كانتا على جانب عظيم من القوة . وحتى الحكومات ، سواءٌ أكانت المسألة هنا مسألة القيصر الروسي أم الامبراطور ، بدت عازمة على أنْ تتفادى الحرب . ومع هذا وقعت الحرب . وبدا أنّ العقل والشرف هجرا أوروبا على حين غرّة فالقادة الاشتراكيون الذين كانوا قد بذلوا كل ما في وسعهم من أجل التضامن العالمي راحوا يقذفون بعضهم بشتائم عالمية وحشيّة وفجأة ظهرت نزوةُ حقدٍ عند أممٍ عرفت نفسها معرفة جيدة وأعجبت ببعضها . واستحال الانكليز في نظر الألمانيين إلى مرتزقة جبناء ؛ وصار الألمانيون في نظر

الانكليز هوناً(*) أنذالاً . وفجأة فسدت موسيقا باخ وموتزارت . ورفض المرء أن يستعمل في الألمانية كلمات فرنسية دخيلة . وليس هذا فحسب ، بل إنّ المرء احتقر القانون الأخلاقي الذي منع عن قتل المدنيين . فكلا الجانبين ضرب مدناً عزّلاً بالقنابل وقتل النساء والأطفال . وكان الفضل بصورة أساسية للواقع أنّ الطيران كان لا يزال بعد في بداياته حين بقيت هذه الهجمات محدودة الحجم والكثافة . على أنّ مصير الجنود استهان بكل مطالب الإنسانية وخالفها . فعلى كلا الجانبين أُجبر الملايين على أن يهاجموا الخنادق المعادية وقتلوا في أثناء ذلك ، مع أنّه كان ينبغي على المرء أن يكون على بيّنة من أنّ هذا التكتيك لم يعد له منذ زمن طويل أيّةُ فائدةٍ أو عائدة . على أنّ الأسوأ من ذلك كلّه أنّ المجزرة كانت مبنيّة على أكذوبة . فقد كان الألمان مقتنعين أنّهم كانوا يقاتلون من أجل الحرية ، وكان لأعدائهم في الغرب أيضاً الاعتقاد نفسه . ولما ارتسمت في عام 1916 إمكانية صلح لم يكن الجانبان على استعداد لأنّ كلا الجانبين أراد أن يستولي ، مهما كان الثمن ، على المناطق التي حورب من أجلها في حقيقة الأمر . وأخيراً أدرك الملايين الخدعة الكبرى وثاروا على الذين أجبروهم على أن يواصلوا المذبحة . ففي روسيا وألمانيا وفّقوا في ذلك ، وفي فرنسا حدثت تمرّدات على مرات متباعدة فقط عاقب عليها الجنرالات أشدّ العقوبات .

فماذا حدث ؟ كان الإيمان بتقدمٍ آخر وسلامٍ دائم قد انهار . وكانت قد خرقت مبادىء أخلاقية بدت سليمة وثابتة . وكان الشيء غير المعقول قد صار واقعاً وحقيقة . ومع هذا كان لا يزال هنالك أمل . فقد انبعث من جديد في روح الناس بعد أن كان المرء قد أقدم أول ما أقدم على التوحش والمعاملة الوحشية . وإنه لمهمٌّ أنّ المرء يدرك هذا ، إذ لا شيء تميّز لتاريخ الغرب أكثر من مبدأ الألم الذي ساد هنالك طوال ألفي سنة .

وكما سبق أن تبيّن فقد كانت الحرب الكونية الأولى زعزعت هذا الأمل ، على أنّه

(*) : إشارة إلى شعب آسية الوسطى المترحّل الذي يرمز إلى البرابرة وغزا أوربا الوسطى والشرقية بقيادة اتيلا سنة 450 م . (م)

لم يكن في إمكانها أنْ تدمره تدميراً تاماً . واستجمع الناس قواهم مرّةً أخرى وحاولوا أنْ يستأنفوا المهمات والواجبات حيثما كان عليهم أن يكفوا أيديهم عنها عام 1914 . واعتقد كثيرون أنّ اتحاد الشعوب بداية لعصر جديد للسلام والعقل . وذهب آخرون إلى أنّ الثورة الروسية ستتغلب على إرثها القيصري وتطوّر مجتمعاً اشتراكياً إنسانياً . وفي البلدان الرأسمالية اعتقد الناس أن نظامهم سيؤدي بهم باستمرار إلى التقدم الاقتصادي . ثمّ تحطّمت هذه الآمال المتبقيّة تماماً في سنتي 1929 و 1933 . لقد ثبت أنّ النظام الرأسمالي لم يكن قادراً على أن يحمي قسماً كبيراً من السكان من البطالة والفقر . ففي ألمانيا قبل الشعب أن يتولى هتلر السلطة وأن يبدأ حكم ذو لا عقلانية قديمة عتيقة وجبروتٌ مجرّدٌ من المبادىء الأخلاقية . وبعد أن كان ستالين قد صنع من الثورة في روسيا رأسماليةً حكوميةً محافظة أقام نظاماً إرهابياً مجرداً من المبادىء الأخلاقية ، هذا إذا لم يكن أشدُّ بطشاً من حكم النازية . وعلى حين حدث هذا كلّه بانت في الأفق الحرب العالمية المقبلة . فالتوحّش الذي كان بدأ في سنة 1914 واستمر في نظام هتلر وستالين بان واتضح . وبدأ الألمان غاراتهم الجوية على وارصو وروتردام وكوفينتري . وقام الحلفاء الغربيون بالمثل فأغاروا على كولونيا وهامبورغ ودرسدن وطوكيو . وأخيراً ألقوا القنابل الذرية على هيروشيما وناغازاكي . وفي خلال ساعات ودقائق قتل مئات الألوف من الرجال والنساء والأطفال في مدينة واحدة ، وحدث هذا من دون وساوس وتأنيب ضمير تقريباً . فتدمير الحياة الإنسانية من دون تمييز كان قد أصبح وسيلةً مشروعة لتحقيق أهداف سياسية . وكانت عملية التوحش المتزايد قد حققت هدفها . إنّ طرفاً يعامل الطرف الآخر معاملة وحشية وفقاً للشعار : « حين تكون لا إنسانياً عندها يجب أن أكون (ومن حقي) أن أكون أيضاً لا إنسانياً . »

ووضعت الحرب أوزارها ، وانبعثت من جديد بارقةُ أملٍ كان رمزها تأسيس الأمم المتحدة . إلاّ أنّه لم يمض إلاّ قليل من الوقت على انتهاء الحرب حتى بدأ التوحّش من جديد . فصنعت أسلحة تدميرية أكثر هولاً ووحشية ، وإنه لفي وسع كلا الجانبين اليوم أن يقضي على الأقل على نصف سكان الخصم بما فيهم القسم الأكبر من طبقة

القياديين أيضاً) في يوم واحد . على أن التفكير بأنَّ مثل هذه الإبادة العامة ممكنة استحال إلى بديهية . والحق أنَّ لدى الجانبين كليهما ناساً يناضلون لكي يمنعوا آخر الأعمال الجنونية . وإنهم لمجموعات من رجال ونساء يتمسكون بتقليد العلم والإنسانية والأمل . على أنَّ ملايين الناس استسلموا لعملية التوحّش ، وأكثر الناس يرضون بكل شيء وهم جماد لا يحسون ولا يبالون ويهربون إلى تفاهات الحياة اليومية . ومما يؤسف له أن فقدان الأمل والتوحش المتزايد ليسا بالشرّين الوحيدين اللذين نزلا بالمدنيّة الغربية منذ سنة 1914 . إنَّ سبباً آخر يتعلق تماماً بأعظم منجزاتها . فالثورة الصناعية زادت الإنتاج المادي بحيث أتيح لأكثرية سكان الغرب مستوى معاشيٌّ كان قد عدّه معظم الناس قبل مئة سنة أمراً بعيداً عن التصوّر . على أنَّ إشباع حاجات واقعية مشروعة أدّى إلى إشباع دافع قوي هو دافع « اشتهاء السلع » أو « النهم السلعي » . وإنَّ لدى الإنسان المعاصر رغبةً قويةً في امتلاك أشياء جديدة واستعمالها ، وهي اشتهاء يسوّغه بأنه تعبير عن رغبة في حياةٍ أفضل ، مثله في ذلك مثل بشر يعانون من اكتئاب وكثيراً ما تتملكهم الرغبة التي لا تقاوم في اقتناء أشياء ، أو في حالات أخرى الرغبة في أن يأكلوا شيئاً ما . ومع أنَّ الأشياء التي يشتريها الإنسان المعاصر لا تغني حياته بصورة غير مباشرة فإنها ، كما يدّعي ، تخدمه لكي يوفر وقتاً . على أنّه لا يعرف في مثل هذه الأحوال ما ينبغي عليه أن يفعل بالزمن الذي يوفّره ، وينفق قسماً كبيراً من دخله لكي يقتل الوقت الذي وفّره بملء الاعتزاز .

ونرى هذه الظاهرة في أوضح صورة في أغنى بلاد العالم ، أي في الولايات المتحدة ، على أننا نجد من دون شك الاتجاه نفسه في كل البلدان الأخرى أيضاً . ويعني الهدف اليوم وفي كل مكان إنتاجاً أعلى واستهلاكاً أعلى . وإنَّ مستوى الاستهلاك مقياس النجاح . وينطبق هذا على الاتحاد السوفييتي كما ينطبق على الدول الرأسمالية . والحق أنَّ الموضوع في اثناء تنافس كلا النظامين يتناول بصورة أساسية السؤال عمّن يستطيع أن يتوصل إلى مستوى استهلاك أعلى ولا يتناول السؤال عن المكان الذي يعيش فيه الإنسان حياةً أفضل . والنتيجة هي أنَّ الإنسان يتحوّل في البلدان المصنّعة أكثر

فأكثر إلى مستهلكٍ سلبيّ جشع . فالأشياء لا تخدم كمال الإنسان ، بل إنّ الإنسان من حيث هو منتجٌ ومستهلكٌ بات عبداً للأشياء .

وللنظام الصناعي في ناحية أخرى أيضاً نتائجُ مخيفةٌ . فطريقة الإنتاج تغيّرت منذ بداية قرننا تغيّراً كبيراً . وتنظّم الإنتاج والتوزيع في مؤسسات كبيرة شغلت مئات الآلاف من العمال والموظفين والمهندسين والباعة وغيرهم . وتدير هذه المؤسسات بيروقراطية منظمة تنظيماً متسلسل الرتب ، وكل واحد صار في هذه الآلية ترساً صغيراً أو كبيراً . وكلٌّ واحد يعيش في الوهم بأن يكون فرداً على حين تحوّل في الحقيقة إلى شيء . والنتيجة هي أننا نستطيع أنْ نرى نقصاً متزايداً في روح المبادرة والإقدام والفردية وروح العزم والاستعداد للمخاطرة . والهدف هو الأمان والاطمئنان . ويودُّ المرء أنّ يكون جزءاً من الجهاز القوي الكبير وأنْ يكون محميّاً منه ويودُّ أن يشعر بأنّه قويٌّ بالارتباط التعايشي معه . وأظهرت كل الأبحاث والملاحظات عند الجيل الأصغر الصورة نفسها : ففي كل مكان يسود الاتجاه إلى البحث عن عمل أضمن ؛ وليس المهمّ في أثناء ذلك أنْ يكون دخلاً عالياً ، بل المهمُّ معاشٌ مرضٍ في سن العجز . ويميل المرء إلى أن يتزوج مبكراً وأن يترك بأسرع ما يمكن ملاذ الأسرة الأبوية ويدخل ملاذ الحياة الزوجية . فالقاعدة هي التفكير طبقاً لخطة مرسومة والامتثال والخضوع والانقياد لسلطة الرأي العام المجهولة ولنماذج الإحساس المستعارة .

وبعد أن اتّصف القرن الماضي بمحاربة سلطة الكنيسة والدولة والأسرة قمنا في أثناء ذلك بدوران كلي إلى الخلف وعدنا إلى انقياد وإذعان جديدين . على أنّ هذا الانقياد لايعود إلى شخصية ذات سلطة مستبدة ، بل إلى منظمة أو مؤسسة . « فإنسان المؤسسات » لا يفطن على الإطلاق إلى أنه يطيع ؛ فهو يعتقد إنه لا يسير إلاّ وفق ما هو معقول وعملي . والحق أنّ العصيان قطع دابره تقريباً في مجتمع البشر المنظمين ، أيّا كانت العقيدة (الاديولوجية) التي يمثلونها . على أنه ينبغي ألاّ يغيب عن البال أن القدرة على العصيان فضيلةٌ كبيرةٌ أيضاً كالقدرة على الطاعة . وعلى المرء أن يتذكر أنّ التاريخ الإنساني يبدأ بعمل العصيان طبقاً للأساطير العبرية واليونانية . ولما كان آدم وحواء

لا يزالان يعيشان في جنات عدن كانا جزءاً من الطبيعة ومثل الجنين في رحم الأم . ولم تتفتح أعينهما إلاّ حين جرؤا على أن يعصيا أمراً . وأدركا أنهما كانا غريبين عن أنفسهما وأنّ العالم خارجهما وقف منهما موقفاً عدائياً غريباً . إنّ عمل العصيان فتت الارتباط الأولي بالطبيعة وجعلهما فردين . وكان عصيانهما أول عمل من أعمال الحرية وبداية تاريخ الإنسانية . كما أن بروميتويس الذي سرق النار من الآلهة هو أيضاً « خارجي منشقّ » . لقد آثر أن يُقيَّد ويُصلَبَ إلى الصخرة على أن يكون الخادم المطيع للآلهة . ولما أنه سرق النار فكانت هذه هديته للإنسانية ، إذ أنه وضع بذلك الأساس للمدينة . وعوقب على عصيانه كما عوقب آدم وحواء ؛ على أنه هو أيضاً ،مثله مثل آدم وحواء ،جعل التطور الإنساني ممكناً . فالإنسانية طوّرت نفسها من خلال أعمال العصيان . ولا يعني هذا أنّ تطورها الروحي لم يكن ممكناً إلاّ لأنه كان هنالك ناس جرؤوا على أن يقولوا باسم ضميرهم أو إيمانهم « لا » للأقوياء . كما أن التطور العقلي كان وقفاً على القدرة على العصيان ، عصيان سلطات حاولت أن تخنق أفكاراً جديدة وعصيان سلطة ذات آراء دامت طويلاً وأعلنت أنّ كلّ تغير عبثٌ وسخفٌ

فإذا شكّلت القدرة على العصيان بداية التاريخ الإنساني فمن الممكن أن تشكل الطاعة نهايته . ولا أعني هذا بالمعنى المجازي أو المعنى الأدبي . وهناك الإمكانية أنّ يدمر الجنس البشري نفسه والحياة كلها على الأرض في خلال العشر سنوات التالية وحتى الخمس عشرة سنة القادمة . ولا عقل في هذا ولا معنى . على أنّ الواقع هو أننا نعيش من الناحية التقنية في عصر الذرة ،على أنّ معظم الناس لا يزالون يجدون أنفسهم على الصعيد الوجداني في العصر الحجري ، ومن ضمنهم هؤلاء الذين يتولون الحكم . فإذا قتلت الإنسانية نفسها فإن المآل سيكون هكذا ذلك لأنّ الناس يطيعون الأمر بأن يضغطوا على الزر القاتل ولأنهم ينقادون للأهواء البدائية القديمة من خوف وبغض وجشع ولأنهم ينقادون للقوالب التي تقادم العهد عليها ، قوالب تضامن الدول والشرف الوطني . ويتكلم القادة السوفييت على الثورة كثيراً ، ونحن في « العالم الحر » نتكلم على الحرية كثيراً . ومع هذا يقمع المرء العصيان في الاتحاد السوفييتي جهاراً وعنوة ـ

ونحن في العالم الحر نفعل ذلك بصمت وبطرق اقناع دهيّة . ويوجد فرق في هذه الحالة ،ويصبح هذا الفرق واضحاً حين لا ننسى أنّ هذا الثناء على العصيان قلّ أن يكون مسوّغاً في الاتحاد السوفييتي تسويغاً علنياً ، على حين إنّ هذا ممكن في الولايات المتحدة . على أنني أخشى أن نعرّض أنفسنا للخطر في أن نتحول إلى بشر منظّمات كاملين ، وهذا يعني في آخر المطاف السعي إلى حكومة مطلقة (Totalitarismus) أو الاستبدادية السياسية إذا لم نستعد القدرة على العصيان ونتعلّم الشك مرة أخرى .

وقد سبق لي أن أشرت إلى وجه آخر للموقف الراهن في بداية هذا الكتاب ، على أنني اود الآن أن أبسط الكلام في مسألة نهضةٍ للتجربة الإنسانية .

ومن السهل أن نتبيّن من الناحية الاجتماعية أنّ تطوّر الإنسانية بدأ من وحدات صغيرة مثل القبيلة والأسرة ومرّ بمدن مستقلة إدارياً وحكومات وطنية إلى حكومات عالمية وحضارات عالمية مثل الحضارة الهيلينية والرومانية والإسلامية والحضارة الغربية الحديثة . على أن الفرق من حيث التجارب الإنسانية الموجودة في حينها ليس بذي طبيعة أساسية كما يبدو للعيان في باديء الأمر . إنّ المنتمي لقبيلة بدائية يميّز تمييزاً حاداً بين عضو في عشيرته واللامنتمي المعتزل . وهنالك قوانين أخلاقية تنطبق على أفراد العشيرة ،ومن دون قوانين كهذه قد لا يكون لأية جماعة أو عشيرة وجودها . على أنّ هذه القوانين لا تنطبق على « الغريب » . وبقدر ما تكبر الجماعة يكف المزيد من البشر عن أن يكونوا « غرباء » ويصيرون « جيراناً » . إلاّ أنه رغم التغيّر الكمي يبقى الفرق النوعي قائماً بين الجار والغريب . فلا يملك غريب من الغرباء أيّ شيء إنساني في حدّ ذاته ، إنه غريب بربريّ بل إنه ليس مفهوماً كل الفهم .

وقبل أن يمرّ زمن طويل على تطوّر الإنسانية إلى عالم واحدتطوّراً اجتماعياً واقتصادياً ، سبق أن كان عند أعظم مفكريها تقدّماً رؤية إنسان واحد . ولقد رأى بوذا في الإنسان الإنسانَ لأنّ البشر ذوو تركيب واحد ولأنّ مشاكلهم واحدة ،وبصرف النظر عن الحضارة أو العرق يجب أن يجدوا الأجوبة نفسها على ذلك . ورأى العهد القديم في الإنسان الإنسانَ الواحد الذي كان قد خُلِق صورةً عن الإله . وأعلن الأنبياء

مشاهدتهم اليوم الذي تطيع فيه الشعوب « سيوفهم سككاً وحرابهم مناجل » ، يوم لا يعود فيه المرء إلى « امتشاق سيفه ولا يتدرب على الحرب » (اشعياء 2 ، 4) . ورأوا اليوم مقبلاً ،ولم يعد فيه وجود لأية « شعوب مختارة » : « وفي ذلك اليوم ستقود طريق من مصر إلى آشور ، بحيث يستطيع الآشوريون الرحيل إلى مصر والمصريون إلى آشور . . . وفي ذلك اليوم ستنضم اسرائيل ، البلد الثالث ، إلى ملف مصر وآشور لخير الأرض كلّها . إذ أنَّ ربَّ الجيوش سيباركهم ويقول : مباركٌ شعبي مصرُ وعمل يديْ آشورُ وميراثي اسرائيلُ . (إشعياء 19 ، 23 ـ 25) . وأوجدت المسيحية التصوّر عن أبن الإنسان الذي صار ابن الإله والإله ذاته . ليس هذا الإنسان أو ذاك ، بل الإنسان . وعلى هذا كانت الكنيسة الرومانية كنيسة كاثوليكية لأنها كانت كنيسة كليّة عالمية متخطّية الحدود القومية . وتوصّل التفكير اليوناني والروماني الكلاسيكي بمعزل عن التفكير اليهودي ـ المسيحي إلى التصوّر عن الإنسان الواحد وعن قانون طبيعي جذوره عالقة في حقوق الإنسان لا في مطالب الأمة أو الدولة . فانتغوني ضحّت بحياتها على حين دافعت عن القانون الإنساني الكلي الطبيعي أمام قانون الدولة . وكان لزينون رؤيته عن كليّة عالم شاملة . وطوّر عصر النهضة وعصر التنوير التقليد اليوناني واليهودي المسيحي وأغناه بالمفهوم الإنساني لا بالمفهوم اللاهوتي . ووضع كانط مبدأً أخلاقياً يسري على كل الناس وحدّد معالم إمكانية سلام أبدي . وكتب شيللر (في رسالة إلى لوتّه) في السابع والعشرين من أيلول سنة 1788 : « ليست الدولة إلّا أثراً أو نتيجة لقوة الإنسان وليست إلّا عملاً فكرياً ، على أنَّ الإنسان مصدر القوة نفسها ومبدع الفكرة . » وفي مسرحية « دون كارلوس » يتكلّم بوزا (Posa) بصفته « مندوباً عن الإنسانية كلّها » . « . . . فميله كان العالم بكل أجياله الآتين . »

وإننا لنجد التعبير الأعمق والأكمل عن هذه النزعة الإنسانية في فكر غوته . إنَّ بطلته إيفيغيني تتكلم بصوت الإنسانية مثل أنتيغوني الكلاسيكية . وحين يسألها ملك البرابرة :

أتظنين أنَّ البربري المتوحش
يسمع صوت الحقيقة والإنسانية

التي لم يسمعها آتريوس اليوناني ؟

تجيبه :

إنّه ليسمعها كل واحد
ولد تحت كل سماء وكل
مَنْ يجري في صدره نبعُ الحياة
حرّاً صافياً .

وفي الخامس عشر من آذار سنة 1799 كتب غوته إلى يوهان ياكوب هو تينغر : « في اللحظة التي يكون فيها المرء مهتماً في كل مكان بأن يخلق أوطاناً جديدة يكون الوطن موجوداً في كل مكان وليس في مكان وذلك في نظر الذي يفكر بنزاهة ويستطيع أن يتخطى عصره . »

على أنَّ التاريخ سلك طريقاً آخرى رغم هذه الأفكار لأعظم ممثّل للحضارة الغربيّة : فالقومية أو الوطنية أماتت النزعة الإنسانية وتحوّلت الأمة وسيادة الأمة إلى صنمين جديدين خضع لهما الإنسان الفرد خضوعاً مطلقاً .

على أنَّ العالم تغيّر فيما بين هذا وذاك . فثورة الشعوب المستعمَرَة والملاحة الجوية والمذياع وغيرها جعلت الكرة الأرضية تتقلص إلى حجم قارة أو بالأحرى حجم حكومة من قبل مئة عام . على أنَّ العالم الواحد الذي كان على وشك أن يولد ليس مديناً للعلاقات الوديّة الأخوية بين مختلف أصقاعه ، بل للواقع أن صواريخ يمكن أن تحمل الموت والدمار في خلال ساعات في كل صقع من العالم تقريباً . وهو ، إلى الآن ، عالمٌ واحدٌ لأنَّ المسألة هي مسألة ميدانٍ أو معتركٍ ممكنٍ لا مسألة نظامٍ جديد . صحيحٌ أننا نعيش في عالم ما ، إلاّ أنَّ إنسان اليوم لا يزال يعيش تبعاً لحسّه وتفكيره في دولة قومية . ولا يزال يحسّ أنه في المقام الأول تابعٌ لدولةٍ مستقلة ذات سيادة لا عضواً في الإنسانية . على أنَّ هذا الخلط في التاريخ لا يمكن أن يؤدي إلاّ إلى كارثة . وإنّه لموقفٌ مماثل كما في عصر الحروب الدينية قبل أن يتحول التسامحُ الديني والتعايش السلمي إلى مبادىء مسلّم بها في الحياة الأوربية .

وإذا لم يكن لزاماً على العالم الواحد أن يدمّر نفسه بنفسه فإنّنا في حاجة إلى إنسان جديد يخلّف وراءه الحدود الضيقة لأمته ويحسّ بكل كائنٍ إنساني جاراً لا غريباً ويحسّ أنَّ العالم وطنه ومراحه .

لِمَ هذه الخطوة صعبة جداً ؟ إن حياة الإنسان تبدأ في الرحم . وحتى بعد ولادته يبقى جزءاً من الأم كالبدائي الذي لا يزال جزءاً من الطبيعة . ويستشعر ذاته بدرجة متزايدة باعتباره شخصاً ينفصل عن الآخرين ،لكنّه يتوق في أعماق روحه إلى الأمان والحماية . ويخاف من أن يبرز فرداً كاملاً . ويألف الأم والقبيلة والأسرة ويأنس بها . على أنَّ الغريب الذي لا يألفه لا من خلال رابطة الدم ولا من طريق عادات مشتركة ولا بالمآكل واللغة فإنه لمشتبه فيه إلى حدّ الخطورة . فالموقف من الغريب لا يمكن فصله عن الموقف من نفسه هو . وعلى حين أعرف إنساناً آخر مختلفاً عني اختلافاً أساسياً وعلى حين يكون هو غريباً عني أبقى أنا أيضاً غريباً عن نفسي بالذات . على أنني حين أعرف نفسي كل المعرفة أدرك في مثل هذه الأحوال أنني لا أختلف عن أي شخص آخر وأنني الطفل والآثم والقديس والآمل واليائس وأنني الإنسان الذي يستطيع أن يفرح ويحزن . واكتشف أنَّ ما هو مختلف ليس إلاّ أنماط التفكير والعادات والظاهر . على أنَّ الجوهر الإنساني واحد . واكتشف أنني شخص ما وأعرف نفسي حين اكتشف غيري . وبالعكس . وبهذه التجربة أفهم ما تعني الإنسانية . إنني أكتشف إنساناً واحداً . وربما لم يكن الإنسان الواحد ضرورة إلى الآن لأنَّ العالم الواحد لم يكن قد ظهر بعد وبان . وعلى أنَّ الإنسان الواحد يجب أن يظهر الآن إذا ما كان على العالم أن يبقى قائماً . ومن الناحية التاريخية يمكن مقارنة هذه الخطوة بالثورة الكبيرة التي مثّلتها الخطوة من عبادة آلهة كثر إلى عبادة الإله الواحد الأحد أو اللا إله الواحد . وتقوم هذه الخطوة على الفكرة أنه كان على الإنسان أن يكفّ عن عبادة الأصنام سواءٌ أكانت المسألة الآن مسألة الطبيعة أو مسألة عمل من صنع يديه . ولم يتوصل الإنسان إلى هذا الهدف قطُّ . فهو لم يغيّر إلاّ أسماء آلهته وعاد إلى عبادتها من بعد ذلك . على أنه نفسه تغيّر . فهو اليوم يفهم نفسه على نحو أفضل ، وتقدّم تقدّماً هائلاً من حيث فهمُه للطبيعة . وطوّر عقله

واقترب من الحدّ الذي ما زال يفصله عن التطور الإنساني الكامل . على أنّه طور في أثناء هذه العملية قوىً هدّامةً إلى حدٍّ يستطيع أن يدمّر المدينة والحضارة قبل أن تكون الخطوة الأخيرة لتأسيس إنسانية جديدة قد رسمت .

والحق أنَّ لدينا إرثاً غنيّاً لنحقق هذا . ولكن خلافاً للبشر في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر الذين كان لا يزال عندهم إيمانٌ سليمٌ بتقدّم مستمر نرى نحن الإمكانية أمامنا أننا ربما استطعنا أن نسبب عوضاً من التقدم نكساً في البربرية أو دمارنا الكامل . إنَّ تقابل القضيتين الاشتراكية أو البربرية أصبح اليوم واقعاً مخيفاً ذلك لأنَّ القوى التي تسعى إلى البربرية تبدو أشدّ من التي تعارضها . على أنَّ الذي سينقذ العالم من البربرية لن يكون « اشتراكية » استبدادية إداريين . إنه لنهضة الإنسانية وظهور عالم جديد للغرب سخر قواه التقنيّة الجديدة لخير الإنسان بدلاً من أن يجعل الإنسان خادماً للأشياء . إنه مجتمعٌ جديدٌ تتحكم فيه المعايير لتطوير الإنسان بالاقتصاد بدلاً من أن تتحكم بالتقدم الاجتماعي والسياسي مصالحُ اقتصاديةٌ فوضويةٌ عمياءُ .

وفي هذا الصراع من أجل نهضة إنسانية فإنَّ آراء ماركس وفرويد معالم وصدىً مهمة . وكان لماركس فهم أعمق لطبيعة العملية الاجتماعية ، وكان أكثر استقلالية من فرويد عن اديولوجيات عصره السياسية والاجتماعية . أما فرويد فكان له بدوره فهم أعمق لطبيعة العملية الفكرية للإنسان ولطبيعة حالاته الوجدانية وأهوائه مع أنه لم يتجاوز مبادىء المجتمع البورجوازي . وكلاهما أعطانا الأدوات لكي نحطم التصورات الوهمية للتسويغات والاديولوجيات وننفذ إلى كنه الواقع الفردي والاجتماعي .

ورغم اختصارات معينة في نظرياتهما فإنهما مزّقا ستوراً وحجباً سترت الواقع الإنساني ووضعا الأسس لعلم جديد نحن في حاجة ماسة إليه إذا ما أردنا أن نسير بعصر الإنسان إلى العلاء وإذا لم تعد الأشياء ثابتة في مكانها وتتحكم بالموقف ، بل الإنسان ، لا الإنسانية ، ينبغي أن يستقر في منصبه ويثبت في مكانه .

الفصل الثاني عشر

شـهادة واعـتـراف

أعتقد أنَّ الإنسان نتاجُ تطوّرٍ طبيعي وأنه جزءٌ من الطّبيعة ،ومع هذا فهو يسمويها لأنه أوتي عقلاً وشعوراً بذاته .

وأعتقد أنَّ في الإمكان الكشف عن طبيعة الإنسان . على أنَّ هذه الطبيعة ليست جوهراً يميّز الإنسان في أثناء المجرى الكلي لتاريخه في كلّ عصر . وتتوقف طبيعة الإنسان على التناقض المذكور آنفاً والملازم لوجوده والذي يكرهه على ردود أفعال لكي يجد حلاً . ولا يستطيع الإنسان أن يتصرّف من القسمة الثنائية الوجودية تصرفاً طبيعياً سلبياً . ومن خلال الواقع فقط أنه إنسان تطرح الحياة عليه السؤال : كيف يمكن التغلب على الانقسام بينه وبين العالم في خارجه لكي يتوصل إلى تجربة الوحدة والاتحاد مع الآخرين والطبيعة ؟ ويجب على الإنسان أن يجيب عن هذا السؤال في كل لحظة من حياته . وعليه أن يفعل ذلك ، لا بالأفكار والكلمات في المقام الأول ، بل بطريقة حياته وعمله .

وأعتقد أنَّ هنالك عدداً من الأجوبة المحدّدة المحكمة على هذه المسالة الوجودية (فتاريخ الدين والفلسفة فهرس لمثل هذه الأجوبة) ؛ على أنه ليس هنالك في الأصل إلاَّ صنفان من الأجوبة . فإمّا أنْ يحاول الإنسان أنْ يصل إلى وفاق جديد مع الطبيعة على حين يرتد إلى الصورة الوجودية للإنسان البدائي ويتنازل أو يتخلى عن صفاته المميِّزة لإنسانيته ، صفاتِ العقل والحب . أو أنَّ هدفه هو التطوير الكامل لقواه الإنسانية إلى أن يصل إلى وفاق جديد مع الناس الآخرين والطبيعة .

واعتقد أنَّ الجواب الأول مقضيٌّ عليه بالاخفاق . فهو يقود إلى الموت والدمار والألم ولا يؤدي أبداً إلى النمو الكامل للإنسان ولا إلى الوفاق والاتساق والقوة . ويتطلب الجواب الثاني أن نتخلى عن جشعنا وأنانيتنا . ويتطلب انضباطاً وإرادة قوية واحتراماً للذين يستطيعون أن يرشدونا إلى طريق ما . وإذا كان هذا الحل هو أيضاً أصعب فإنه ،مع ذلك ، الحل الوحيد الذي لم يحكم عليه بالاخفاق . إنَّ الجهد الذي يتطلبه الحلُّ يوحد ويجمع ويقوي الطاقة الحيوية قبل الوصول إلى الهدف النهائي .

وأعتقد أن خيار الإنسان هو الاختيار بين الموت والحياة . وعلى الإنسان أن يختار هذا الاختيار في كل ما يقوم به . فهو حرٌّ في أثناء هذا الاختيار ،ولكن بدرجة محدّدة فقط . فهنالك ظروفٌ مناسبة وغيرُ مناسبة لا حصر لها تؤثّر فيه : مزاجه النفسي وظروف المجتمع الخاصة التي ولد فيها وأسرته ومعلموه والأصدقاء الذين يلتقيهم وينتقيهم . ومهمته أنْ يوسّع نطاق حريته ويسعى من أجل شروط تؤدي إلى الحياة لا إلى الموت . ولا أعني بالحياة والموت حالة بيولوجية ، بل حالة الكينونة التي تتجلى فيها نوعية العلاقة بالعالم . وتعني الحياة تغيّراً مستمراً وولادة دائمة . ويعني الموت وقف النمو كما يعني التحجّر والتكرار أيضاً . إنه المصير المحزن لناسٍ كثيرين أنه لا اختيار لهم . فهم ليسوا بأحياء ولا بأموات . وتصبح الحياة عبئاً عليهم ، ومغامرة لا هدف لها . إنَّ نشاطهم واجتهادهم إجراءٌ وقائي من العذاب أنّهم موتى الأحياء .

وأعتقد أنه ليس للحياة ولا للتاريخ معنى آخر يمكن أن يمنح بدوره حياة الفرد معنى أو يسوّغ آلامه ومعاناته . وبالنظر إلى التناقضات والآفات والمحنات التي تكتنف الوجود الإنساني فإنه لطبيعي فوق العادة أنه يبحث عن « مطلق » يهبه وهم اليقين والاطمئنان ويأخذ عن كاهله عبْ التنازعات والشك والمسؤولية . لكن ما من إلهٍ ، لا بالثوب اللاهوتي ولا بالفلسفي ولا بالثوب التاريخي أيضاً ينقذ الإنسان أو يلعنه . والإنسان وحده يستطيع أن يجد هدفاً لحياته ويجد الوسائل لتحقيق هذا الهدف . وليس في وسعه أنْ يجد الجواب المنقذ النهائي أو المطلق ، على أنّه يستطيع أنْ يسعى إلى شدّة التجربة وعمقها ووضوحها . وهذا ما يمنحه القوة ليعيش من دون وهم وليكون حرّاً .

وأعتقد أنه ما من أحد يستطيع أن « ينقذ » أخاه الإنسان بأن يقرّر عنه . إنَّ الشيء الذي يستطيع أن يقدّمه إنسانٌ ما لأخيه الإنسان يقتصر على أن يضع أمام عينيه إمكانيات الاختيار بمحبة وكما هي على أرض الواقع وبعيداً عن العاطفية أو الوهم . إنَّ مواجهة الاختيارات وإمكانيات الاختيار الحقيقية يمكن أن توقظ في إنسان ما كل الطاقات الخبيئة ويمكنها أن تمكّنه من أنْ يؤثِرُ الحياة على الموت . وحين يعجز عن أن يختار الحياة فلن يكون في وسع إنسان آخر أن يبثّ فيه روح الحياة .

وأعتقد أنَّ هنالك طريقين لاختيار الخير . فالطريق الأول هو طريق أداء الواجب والخضوع والانقياد للأوامر الأخلاقية . ويمكن أن يؤدي هذا الطريق إلى الهدف ، على أنّه ينبغي ألاّ ينسى المرء أن أقليّةً قليلةً ربّما استطاعت في آلاف السنين أن تلتزم بالوصايا العشر . وارتكب ناسٌ أكثر بكثير جرماً حين عرضها عليهم الحكام وأولو القوة والسلطان وفرضوها أوامر . وتنحصر الإمكانية الأخرى في أنْ أستمرىء فعل الخير والحق وأنمّي الإحساس بأنَّ هذا يثلج صدر إنسان آخر . ولا أعني بذلك اللذة بمفهوم بينثام أو فرويد ، بل الإحساس بحيوية متزايدة تقوى بها قواي وهويتي .

وأعتقد أنَّ التربية تعني أن يعرّف المرء الشباب بأفضل ما تركته الإنسانية له . ومع أنَّ معظم هذا الإرث أو هذه التركة قد نقل في كلمات فلا يمكن أن يكون فعالاً إلاّ إذا أصبحت هذه الكلمات واقعاً وحقيقة في شخص المعلم وفي عمل المجتمع وبنيته . إنَّ الفكرة التي « تتجسّد » تستطيع وحدها أن تؤثر في الإنسان ، أما الفكرة التي تبقى كلمة فلا تستطيع أن تغيّر إلاّ الكلمات .

وأعتقد بقدرة الإنسان على الكمال . وأفهم من هذا أن الإنسان يستطيع بلوغ هدفه ، على أنه يجب عليه ألاّ يبلغه . وحين لا يريد شخص ما أن يختار الحياة ، وعلى هذا لا يستمر في النمو والتطور يصبح حتماً هداماً وجثة حيّة . إنَّ الشر وفقدان الذات واقعيان مثل الخير والحيوية . وهما الإمكانيات الثانوية للإنسان حين لا يختار إمكانياته الأولية .

وأعتقد أنَّ الإنسان لم يولد قديساً أو مجرماً إلاّ بصورة استثنائية شاذة . إنَّ لدى

الأكثرية منا الاستعداد للخير وللشر على سواء ، مع أنَّ أهميته ووزنه الخاصين يختلفان من إنسان إلى أنسان . وعلى هذا فإنَّ مصيرنا يتحدد إلى حدّ كبير بتلك التأثيرات التي تشكّل الاستعدادات الموجودة . وأهم التأثيرات تأثير الأسرة . على أنَّ الأسرة نفسها ليست إلاّ « وكالة المجتمع » وسير نقل الحركة للقيم والمعايير التي يريد مجتمع ما أن يطبع بها أفراده . ولهذا السبب فإنَّ بنية المجتمع وقيمه التي ولد فيها إنسان ما هي أهم العوامل لتطوره .

وأعتقد أنَّ المجتمع يستطيع أنَّ يشجّعَ الفرد ويعوقه في آن واحد . وبالاشتراك مع الآخرين وبعملية العمل فقط يطوّر الإنسان قواه ، وفي العملية التاريخية فقط يخلق نفسه . وفي الوقت نفسه يجب التوكيد أنَّ معظم المجتمعات لم تخدم إلى الآن إلاّ أهداف القلائل من الناس الذين أرادوا أن يستغلوا الكثيرين لأغراضهم . لتجهيل الكثيرين (وتجهيل أنفسهم على نحو غير مباشر) وتخويفهم وإعاقتهم عن تنمية قواهم وتطويرها . ولهذا السبب كان المجتمع يصطدم أبداً مع الإنسانية والمعايير الكلية العالمية التي تنطبق على كل إنسان . إن المجتمع لن يشوّه الإنسان ولن يعزز الشر بعد الآن إلاّ إذا أصبح هو وأهداف الإنسانية شيئاً واحداً .

وأعتقد أنَّ كل إنسان يمثّل الإنسانية . ونختلف عن بعضنا من حيث ذكاؤنا وصحتنا وموهبتنا . ومع هذا فنحن كلنا متشابهون : فنحن قديسون وآثمون ، بالغون وأطفال ، ولا أحد يعلو على الآخر أو هو قاضٍ . نحن كلنا تنوّرنا مع بوذا وصلّينا مع المسيح ، ونحن كلنا قتلنا وسلبنا مع جنكيزخان وستالين وهتلر .

وأعتقد أنَّ الإنسان لا يستطيع أن يستحضر تجربة الإنسان الكلية الشاملة إلاّ إذا حقق فرديّته وأنّه لن يبلغ ذلك أبداً إذا ما حاول أن يرجع بها إلى عامل مشترك واحد مطلق . وتنحصر مهمة الإنسان الحيوية المتناقضة في أن يحقق فرديّته ويسمو بها في آن واحد لكي يتوصل إلى تجربة الشمولية أو العالمية . ولا يستطيع أن يتخلى عن الذات (الأنا) إلاّ الذات الفردية المتطورة تطوراً كاملاً .

وأعتقد أنَّ العالم الواحد الذي هو في طور النشوء لا يمكن تحقيقه إلاّ إذا نشأ

إنسانٌ جديد ، إنسان تحرّر من روابط الدم والأرض القديمة ويحسّ بأنّه ابن الإنسان ومواطن عالمي كرّس ولاءه للإنسانية كلّها وللحياة لا لجزء منفرد منها ، إنسان يحب وطنه لأنه يحب الإنسانية ولأنّ حصافته لا تتعكر بانتمائه القبلي .

وأعتقد أنّ نمو الإنسان عملية ولادة دائمة ويقظة متجددة على الدوام . ونحن عادة بين اليقظة والنوم ولا نستيقظ إلاّ بقدر ما نحن مضطرون إلى أن نباشر أعمالنا وأشغالنا . على أننا لسنا أيقاظاً ما يكفي لأنْ نعطيَ الحياة حقّها حيث إنّ هذا هو المهم وحده دون غيره . إنّ قادة الإنسانية العظام بشرٌ أيقظوا الآخرين من غفوتهم ،وإنّ أعداء الإنسانية الكبار هم الذين خدّروا الآخرين ، ولا يهم في أثناء ذلك ما إذا كان المنوّم هو عبادة الإله أم عبادة العجل الذهبي .

وأعتقد أنّ تطور الإنسان يوحي حقاً بالمهابة في الأربعة آلاف سنة الأخيرة من تاريخه . فقد طوّر فهمه إلى درجة أنه أوشك أن يحلّ لغز الطبيعة ، وتحرّر من القوة العمياء للقوى الطبيعية . إنه في لحظة أعظم انتصاراته حيث يقف على عتبة عالم جديد استسلم ، لسوء الحظ ، لتلك الأشياء والمنظمات التي أوجدها هو نفسه . فقد ابتكر طريقة إنتاج جديدة وجعل الإنتاج والتوزيع معبوداً له . ويسجد لما صنعته يداه ويجعل من نفسه مجرد خادم للأشياء . ويسيء استعمال اسم الإله والحرية والإنسانية والاشتراكية ؛ ويتباهى بقوته ،وبالقنابل والآلات ـ ، لكي يستر إفلاسه كإنسان ؛ ويعتز بقوته التدميرية لكي يستر عجزه كإنسان .

وأعتقد أن القوة الوحيدة التي يمكنها أن تحمينا من التدمير الذاتي هي العقل . وإنّ لنا القدرة بها على أن ندرك لا واقعية معظم الأفكار التي ينادي بها الإنسان وينفذ إلى ذلك الواقع الذي استتر وراء كل طبقات التضليل والايديولوجيات ؛ والمقصود هنا بالعقل ليس محتوى ثابتاً من معلومات ومبادىء وحقائق ،بل المقصود به طاقة ، وقوة لا يمكن فهمها فهماً كاملاً إلاّ في مزاولتها وتأثيرها(*) . ! « وتنحصر أهم وظيفة له في قدرته على أن يربط ويحل . . . » ولن ينقذنا العنف والسلاح ؛ ولربما استطاع العقل

(*) : انظر : ارنست كاسيرر : فلسفة عصر التنوير ، توبينغين 1932 ، ص 16 .

والصحة أن يقوما بذلك .

واعتقد أن العقل لا يستطيع أن يواصل معونته إذا لم يأمل الإنسان ويؤمن . وإنّ غوته لعلى صواب حين يرى الفرق الأعظم بين مختلف المراحل التاريخية في الفرق بين الإيمان والكفر ويعدّ كل العصور التي يسودها الإيمان عصوراً كبيرة رائعة مثمرة على حين يرى العصور التي يسود فيها الكفر عصوراً زائلة لأنه ما من أحد يلذّ له أن يكرّس نفسه لما هو عقيم . لا شكّ في أنّ القرن الثالث عشر وعصر النهضة وعصر التنوير كانت عصور الإيمان والأمل . أخشى أن يخدع العالم الغربي ، عالم القرن العشرين ، نفسه في أن يكون أضاع الأمل والإيمان . وإذا لم نعد نؤمن بالإنسان فإنه لمؤكد أن إيماننا بالآلات لن ينقذنا من الدمار والهلاك ، بل على العكس ، فإنّ هذا « الإيمان » سيعجّل نهايتنا . فإمّا أن يكون العالم الغربي قادراً على أن يخلق نهضة للمذهب الإنساني الذي سيكون مطلبه الأساسي التطور الكامل للإنسانية لا التطور الكامل للإنتاج والعمل أو أنّ الغرب سينهار كما انهارت حضارات أخرى كبيرة وكثيرة .

واعتقد أنّ معرفة الحقيقة ليست مسألة الذكاء في المقام الأول ، بل مسألة الطبع . والأكثر أهمية في ذلك هو أنّ المرء يملك الجرأة على أن يقول « لا » وأنّ يمتنع عن طاعة أوامر الحكام وأولي السلطان والرأي العام ؛ وألاّ ينام المرء زمناً أطول ، بل أن يصبح إنسانياً ، وأن يستيقظ ويتنبه ويفقد الإحساس بالعجز والتفاهة . إنّ حواء وبروميثوس هما المتمردان العاصيان الكبيران اللذان حرر « جرمهما » الإنسانية . على أنّ القدرة على قول « لا » قولاً له معناه تتضمن القدرة على قول « نعم » قولاً له معناه . إنّ « نعم » لله هي « لا » للقيصر ؛ و « نعم » للإنسان هي « لا » لأولئك الذين يريدون أن يستعبدوا ويستغلوا ويستغبوا .

واعتقد وأؤمن بالحرية وبحق الإنسان أن يصبح هو ذاته وأن يحقق ذاته ويقاوم كل أولئك الذين يحاولون أن يمنعوه من ذلك . فالحرية هي أكثر من وجود قمع وحشي . إنها أكثر من الحرية « من » ، إنها الحرية « إلى » ـ الحرية أن يصبح مستقلاً وأن يكون كثيراً بدلاً من أن يملك كثيراً أو يسخر أشياء وبشراً لأغراضه .

وأعتقد أنّه لا الرأسمالية الغربية ولا الشيوعية الصينية . السوفييتية بقادرتين على حلّ مشاكل المستقبل . فكلتاهما تقود إلى بيروقراطيات تحوّل الإنسان إلى أشياء فتشيّؤه . ويجب على الإنسان أن يسيطر على قوى الطبيعة والمجتمع سيطرةً واعيةً معقولةً ،لا أن تكون تحت رقابة بيروقراطية تدير أشياء وناساً ، بل تحت رقابة منتجين متعاونين يديرون الأشياء ،بحيث إنها تخضع للإنسان الذي هو مقياس الأشياء . وليس المهم الاختيار بين إمكانيتين هما « الرأسمالية » أو « الشيوعيّة » ، بل الاختيار بين إمكانيتين هما « البيروقراطية » أو « الإنسانية » . فالاشتراكية الديمقراطية اللامركزية تحقيق لتلك الشروط الضرورية لكي تجعل تنمية كل قوى الإنسان وتطويرها أعلى الأهداف وأسماها .

وأعتقد أنّ أحد أسوأ الأخطاء في حياة الفرد والمجتمع ينحصر في أننا نحار في إمكانيات اختيار تقليدية : « آثر الموت على الاشتراكية أو الشيوعية » ـ « مدنية صناعية مغتربة أو مجتمع فردي ما قبل الصناعي » ـ « التسلح أو الضعف والهوان » . تلك هي أمثلة على مثل إمكانيات الاختيار هذه . وتبرز دائماً إمكانيات أخرى جديدة حين يتحرر المرء من حصار قاتل بتصورات مقولبة مبتذلة وحين يتاح لصوت الإنسانية والعقل أن يتكلم بلا انقطاع . إنّ مبدأ « الشر الأقل » هو مبدأ اليأس . وفي معظم الأحيان لا يتأجل الشيء إلّا إلى أنّ يحقق الشر الأعظم انتصاراً . وحين يجرؤ المرء على القيام بما هو حق وإنساني وحين يؤمن المرء بقوة صوت الإنسانية والحقيقة عندها يقدم المرء على مخاطرة أقلّ مما لو اطمأنّ إلى ما يسمّى بواقعية الانتهازية .

وأعتقد أنّ الإنسان يجب أن يتخلّ عن أوهامه التي تستعبده وتشلّه وأنّ عليه أن يستشعر ويدرك الواقع في داخله وخارج ذاته لكي يبني عالماً لم يعد بحاجة إلى الأوهام . فالمرء لا يستطيع أن ينال الحرية والاستقلال إلّا إذا حطّم قيود الوهم .

وأعتقد أنّه لا يوجد عندنا اليوم إلّا سؤالٌ حاسم هو السؤال عن الحرب والسلم . فالإنسان يستطيع أن يبيد بسهولة ويسر الحياة كلّها على أرضنا ويدمّر المدنيّة كلّها وكل القيم عند مَنْ تبقى ويبني منظمة بربرية مستبدة تتحكم ببقية الإنسانية . إنّ

الفرض الوحيد علينا والواجب الأخلاقي والفكري الوحيد الذي يجب أن نحترمه اليوم هو أن ندرك هذا الخطر وأن نسبر غور النفاق الذي يزاوله المرء في كل مكان لكي يمنع الناس من أن يروا الهاوية التي يتحركون صوبها . إذا لم نقم بذلك فإنه مقضيٌّ علينا بالهلاك . وإذا كان علينا أن نموت كلنا في أثناء إبادة جماعية ذرية فلن يتوقف هذا على أنَّ الإنسان ليس بقادر على أن يصبح إنسانياً أو أنه بطبيعته شرير ؛ بل سيتوقف هذا على أنَّ إجماع الغباء حال بينه وبين أن يرى الدافع ويتصرّف طبقاً لذلك .

وأعتقد بقدرة الإنسان على الكمال ؛ على أنني أشكّ في أنْ يبلغ الإنسان هذا الهدف إذا لم يَصْحُ في أسرع وقت .

أيها الحارس ، إلام سيطول الليل ؟

ويجيب الحارس :

يأتي الصباح ويأتي الليل أيضاً .

وإذا أردتم السؤال ، فعودوا واسألوا !

(اشعياء ، 21 ، 11 وما بعده) .

ثبت المراجع

1.Aristoteles: Metaphysik,hrausgegeben und Übertragen von Paul gohlke, Paderborn 1951

1 ـ أرسطو : الميتافيزيقيا ، نشر وترجمة باول غولكه ،بادربورن 1951

2.Becker,C.L.:The Heavenly City of the Eighteenth century philosophers, New Haven 1932;deutsch:DerGottesstaat der Philosophen des 18.Jahrhunderts,Würzburg 1946

2 ـ بيكر ، سي . ل : مدينة الله . . . ، فورتسبورغ 1946 .

3.Tucker,R.:philosophy and Myth in Karl Marx, Cambridge University Press 1961 .

3 ـ توكر ، ر . : الفلسفة والأسطورة في كارل ماركس ، مؤسسة جامعة كامبريدج للطباعة 1961 .

4.Rubel,M.:Karl Marx,Essai de biographie intellectuelle,Paris 1957.

4 ـ روبل ، م . : كارل ماركس ،مقال حول سيرة مفكر ،باريس 1957 .

5.Seidline,O.:Goethe's Iphigenie and the Human Ideal,in:Essays in german Comparative Literature,Chapel Hill 1961.

5 ـ زايدلين ، أوسكار : مسرحية غوتة « إفيغيني » والمثل الإنساني الأعلى ، في : مقالات في الأدب الألماني المقارن ،تشابل هيل 1961

6.Spinoza,Barush de:Die Ethik.Schriften und Briefe,Hrsg.v.Friedrich Bulow-,Stuttgart 1966.

6 ـ سبينوزا ، باروخ دو : علم الأخلاق . مؤلفات ورسائل نشرها فردريش بولو ، شتوتغارت 1966 (دار نشر ألفريد كورنر) .

7.Smith.A.:Der Wohlstand der Nationen.Eine Untersuchung Seiner Natur und seiner Ursachen,ubersetzt von Horst claus Recktenwald,Munchen 1974.

7 ـ سميث ، آدم : ثروة الأمم ، بحث في طبيعتها وأسبابها . نيويورك 1937 . وترجمة إلى الألمانية : هورست كلاوس ريكتينفالد ، ميونخ 1974 .

8.Schactel,E.:Memory and childhood Amnesia,in:Psychiatry,Washington 10(1974) No.1.

8 ـ شاختل ، إي : فقد الذاكرة والطفولة ، في : مجلة الطب العقلي ، واشنطن 10 (1947) رقم 1 .

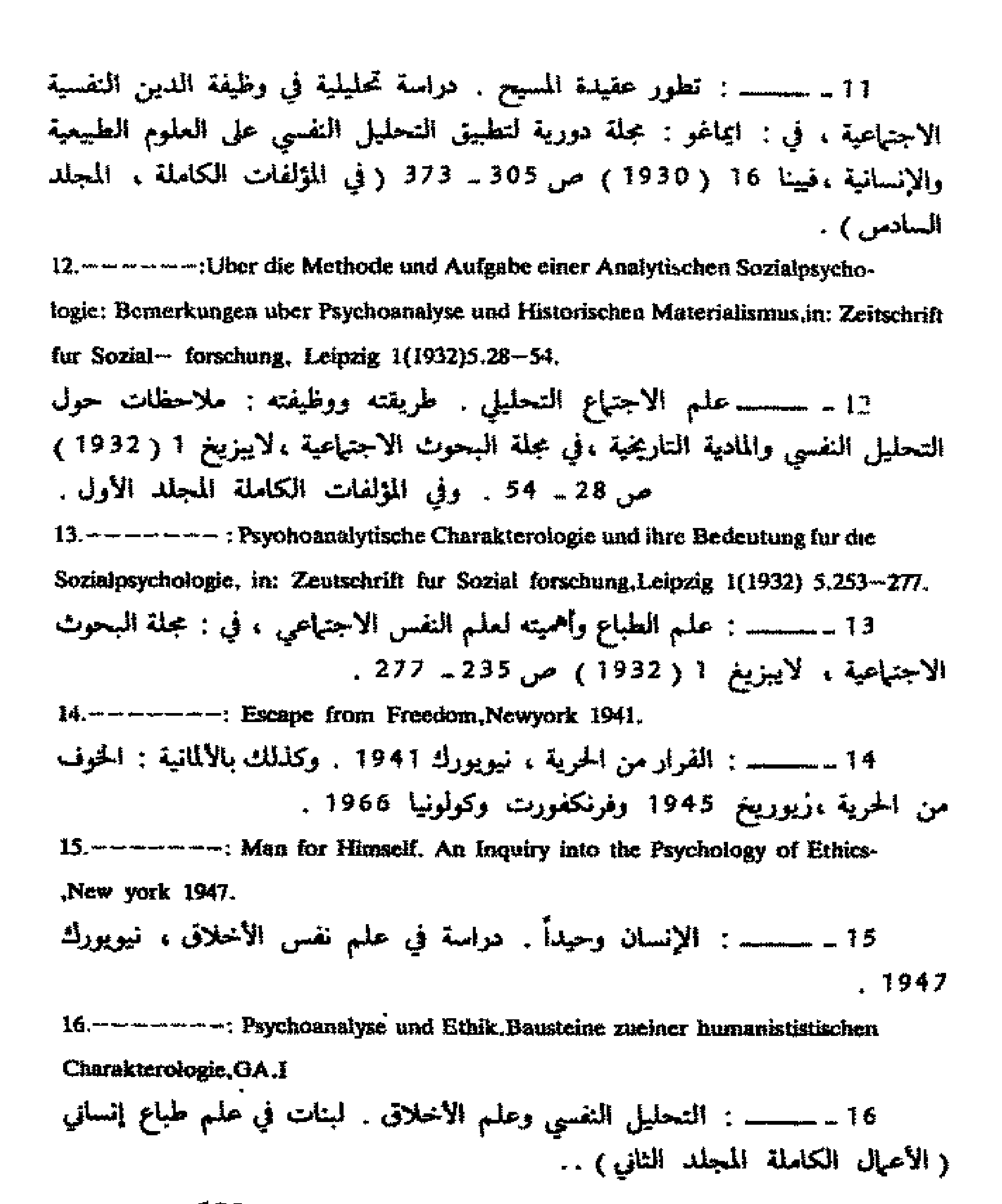
9.Goethe.J.W.von:goethes Werke,herausgegeben in Autrag der groBherzogin Sophie von Sachsen,Weimar 1893.

9 ـ غوته ، يوهان فولفغانغ فون : مؤلفات غوته ، نشرت بأمر من الأميرة صوفيا فون ساكسن ، فايمار 1893 .

10.Eromm,E.:Gesamtausgabe(gA) in 10 Banden, Hersg.von R.Eunk,stuttgart 1980/81.

10 ـ فروم . إريش : المؤلفات الكاملة في عشرة مجلدات ، نشر ر . فونك شتوتغارت 1980 ـ 1981 (مؤسسة دار النشر الألمانية) .

11.--------:Die Entwicklung des Christusdogma.Eine Psychoanalytische Studie zur sozialpsychologiedien Funktion der Religion, in:Imago. zeitschrift fur Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur und geistes wissenschaften, Wien 16(1930)5.305--373



11 ـ ـــــــ : تطور عقيدة المسيح . دراسة تحليلية في وظيفة الدين النفسية الاجتماعية ، في : ايماغو : مجلة دورية لتطبيق التحليل النفسي على العلوم الطبيعية والإنسانية ،فيينا 16 (1930) ص 305 ـ 373 (في المؤلفات الكاملة ، المجلد السادس) .

12.——————:Uber die Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen uber Psychoanalyse und Historischen Materialismus,in: Zeitschrift fur Sozial– forschung, Leipzig 1(1932)5.28–54.

12 ـ ـــــــ علم الاجتماع التحليلي . طريقته ووظيفته : ملاحظات حول التحليل النفسي والمادية التاريخية ،في مجلة البحوث الاجتماعية ،لايبزيغ 1 (1932) ص 28 ـ 54 . وفي المؤلفات الكاملة المجلد الأول .

13.——————— : Psyohoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung fur die Sozialpsychologie, in: Zeutschrift fur Sozial forschung,Leipzig 1(1932) 5.253–277.

13 ـ ـــــــ : علم الطباع وأهميته لعلم النفس الاجتماعي ، في : مجلة البحوث الاجتماعية ، لايبزيغ 1 (1932) ص 235 ـ 277 .

14.————————: Escape from Freedom,Newyork 1941.

14 ـ ـــــــ : الفرار من الحرية ، نيويورك 1941 . وكذلك بالألمانية : الخوف من الحرية ،زيوريخ 1945 وفرنكفورت وكولونيا 1966 .

15.————————: Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics- ,New york 1947.

15 ـ ـــــــ : الإنسان وحيداً . دراسة في علم نفس الأخلاق ، نيويورك 1947 .

16.————————: Psychoanalyse und Ethik.Bausteine zueiner humanististischen Charakterologie,GA.I

16 ـ ـــــــ : التحليل النفسي وعلم الأخلاق . لبنات في علم طباع إنساني (الأعمال الكاملة المجلد الثاني) ..

17.--------:Psychoaualytic chracterology and its Application to the understanding of Culture,in: S.s.sargent and M.W.Smith (Eds.).Culture and Personality,New york 1949,S.1-12.

17 ـ ــــــ : علم الطباع الخاص بالتحليل النفسي واستعماله في فهم الحضارة ، في : س.س. سارجنت و م. و. سميث (ناشران) ، الحضارة والشخصية . نيويورك 1949 ، ص 1 ـ 12 .

18 باللغة الألمانية : في : مجلة بسوشي (النفس) ، هايدلبيرج وشتوتغارت (1954) ص 81 ـ 92 ، (في المؤلفات الكاملة المجلد الأول) .

18.---------: Psychoanalysis and Religion,New Haven 1950.

18 ـ ــــــ : التحليل النفسي والدين ، نيوهافن . 1950 (المؤلفات الكاملة المجلد السادس) .

19.----------: The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams,Fairy Tales and Myths,New york 1951.

19 ـ ــــــ : اللغة المنسية . مقدمة في فهم الأحلام والحكايات والأساطير ، نيويورك 1951 . (في المؤلفات الكاملة المجلد التاسع) .

20.---------: The Sane Society,New york 1955

20 ـ ــــــ : المجتمع السليم ،نيويورك 1955 (المؤلفات الكاملة المجلد السادس) .

21.---------: The Art of Loving,New york 1956

21 ـ ــــــ : فن الحب ، نيويورك 1956 (المؤلفات الكاملة المجلد التاسع) .

22.--------: Sigmund Freud's Mission.An Analysis of His Porsonality and Influence,New york.1959

22 ـ ــــــ : رسالة سيغموند فرويد . تحليل شخصيته وتأثيره ،نيويورك 1959 . (المؤلفات الكاملة المجلد الثامن) .

23.----------: Psychoanalysis and Zen Buddhism,in: D.T. Suzuki,E. Fromm und R.de Martino, Zen Buddhism and Psychoanalysis, New york 1960, S 77 - 141

23 ـ ــــــ : التحليل النفسي والبوذية التأملية ، في : د . ت . سوتسوكي ، إريش فروم ودي مارتينو ، البوذية التأملية والتحليل النفسي ، نيويورك 1960 ، ص 77 ـ 141 . (المؤلفات الكاملة المجلد السادس) .

24.----------:Let Man Prevail– A Socialist Manifesto and Program,New york 1960

24 ـ ــــــ : الأولية للإنسان ـ بيان اشتراكي وبرنامج ، نيويورك 1960 (المؤلفات الكاملة المجلد الخامس) .

25.----------: Grunde fur eine einseitige Abrüstung.1960.

25 ـ ــــــ : أسباب لنزع السلاح من جانب واحد ، كامبريدج 1960 (المؤلفات الكاملة المجلد الخامس) .

26.----------: May Man Prevail?. An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy, New york. 1961.

26 ـ ــــــ : أمن الممكن أن ينتصر الإنسان ؟ دراسة في الوقائع والأوهام في السياسة الخارجية ، نيويورك 1961 (المؤلفات الكاملة المجلد الخامس) .

27.----------: Marx's Concept of Man.With a Translation from Marx's Economic and Philosophical Manuscripts by T.B. Bottomore, New york 1961.

27 ـ ــــــ : صورة الإنسان عند ماركس . مع ترجمة لأهم الأقسام من مؤلفات ماركس المبكرة . نيويورك 1961 (المؤلفات الكاملة المجلد الخامس) .

28.----------: Beyond the Chains of Illusions, My Encounter With Marx and Freud, New york 1962.

28 ـ ــــــ : ما وراء الأوهام . لقائي مع ماركس وفرويد ، نيويورك 1962 (المؤلفات الكاملة المجلد التاسع) .

29.---------: Die Frage der Zivilverteidigung, in: Stimme der gemeinde, Frank furt 15 (1963) S. 521–526.(GAV)

29 ـ ـــــ : مسألة الدفاع المدني ، في ، صوت الجماعة ، فرنكفورت 15 (1963) ص 521 ـ 526 (المؤلفات الكاملة المجلد الخامس) .

30.---------: The heart of Man. Its genius for Good and Evil, New york 1964.

30 ـ ـــــ : الروح الإنسانية ونزعتها إلى الخير والشر ، نيويورك 1964 (المؤلفات الكاملة المجلد الثاني) .

31.---------: You Shall Be As God. Aradical Inter pretation of the old Testament and Its Tradition, New york 1966.

31 ـ ـــــ : عليك أن تكون مثل الإله (أو : تحدّي الإله والإنسان) . تفسير راديكالي للعهد القديم ولتقليدها ،نيويورك 1966 (المؤلفات الكاملة المجلد السادس)

32.---------: The Revolution of Hope. Toward a humanized Technology, New york 1968.

32 ـ ـــــ : ثورة الأمل . من أجل تقنية إنسانية . نيويورك 1968 (المؤلفات الكاملة المجلد الرابع) .

33.---------: The Crisi of Psychoanalysis. Essays an Freud, Marx and Social Psychology, New york 1970.

33 ـ ـــــ : أزمة التحليل النفسي . مقالات عن فرويد وماركس وعلم النفس الاجتماعي ،نيويورك 1970 .

34.---------: Analytische Sozialpsychologie und gesellschafts– theorie, Frankfurt 1970.

34 ـ ـــــ : علم النفس الاجتماعي التحليلي ونظرية المجتمع . فرنكفورت 1970

35.--------- The Amatomy of Human Destuctiveness, New york 1973.

35 ـ ـــــــ : علم تشريح القدرة الإنسانية على الهدم والتدمير، نيويورك 1973 وشتوتغارت 1974 (المؤلفات الكاملة المجلد السابع) .

36.---------: To Have Orto Be? New york 1976

36 ـ ـــــــ : الملكية أم الوجود ؟ نيويورك 1976 (المؤلفات الكاملة المجلد الثاني) .

37.---------: Greatness and Limitations of Freud's Thought, New york 1980

37 ـ ـــــــ : عظمة الفكر الفرويدي وحدوده ، نيويورك 1980 أو :

38 ـ ـــــــ : التحليل النفسي الفرويدي ، عظمته وحدوده ، شتوتغارت 1979 (المجلد الثامن في المؤلفات الكاملة) .

39.---------: Freud, Sigmund: Gesammelte Werke Bande 1-17, London 1940-1952 und Frankfurt 1960.

39 ـ ـــــــ : فرويد ، سيغموند ، مجموعة المؤلفات في سبعة عشر مجلداً ، لندن 1940 ـ 1950 وفرنكفورت 1960 (دار نشر فيشر) .

40.---------: Freud,s: Studien - ausgabe (stud.) Bande 1 - 10, Erganzungs band (Erg.), Frankfurt 1969 - 1975.

40 ـ فرويد ، س . : طبعة جامعية في عشرة مجلدات مع مجلد الملاحق ، فرنكفورت 1969 ـ 1975 .

41.---------: Totem und Tabu. Einige Ubereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, G.W. Band 9:stud. Band 9.S.287 - 444

41 ـ ـــــــ : الطوطم والتابو . بعض التطابقات في الحياة النفسية للمتوحشين والعصابيين ، في مجموعة المؤلفات المجلد التاسع والطبعة الجامعية المجلد التاسع ص 278 ـ 444 .

42.---------: Die Zukunft einer Illusion, G.W. Band 14, S.323-380, Stud. Band 9.S. 135-189 (1927).

42 ـ ــــــــ : مستقبل وهم ، مجموعة المؤلفات المجلد الرابع عشر . ص 323 ـ 380 ، والطبعة الجامعية المجلد التاسع ص 135 ـ 189 .

43.---------: Das Unbehagen in der Kultur, G.W. Band 14, S. 419–506, Stud. Band 9,S. 191–270. (1930)

43 ـ ــــــــ : الضجر في الحضارة ، مجموعة المؤلفات مجلد 14 ، ص 491 ـ 506 ، والطبعة الجامعية المجلد التاسع ، ص 191 ـ 270 . (1930) .

44.---------: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, G.W. Band 15, Stud. Band 1,S. 447–608 (1939)

44 ـ ــــــــ : تسلسل جديد للمحاضرات في مدخل إلى التحليل النفسي ، مجموعة المؤلفات المجلد الخامس عشر والطبعة الجامعية المجلد الأول ص 447 ـ 608 . (1933) .

45.Cassirer, E.: Die philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932.

45 ـ كاسيرر ، إ : فلسفة عصر التنوير ، توبينغين 1932 .

46 Korff,H.A.Geist der Goethezeit, 4 Bande, Leipzig 1958.

46 ـ كورف ، هـ . أوغست ، روح عصر غوته ، أربع مجلدات ، لايبزيغ 1958 .

47.Kierkegaard,s.: Purity of Heart Is to Will One Thing, New york 1938: Deutsch. Die Reinheit des Herzens. Ein•Beichtrede, München 1924.

47 ـ كيركيغارد ، سورين : طهارة القلب هي الرغبة في شيء واحد ، نيويورك 1938 وميونخ 1924 .

48.Luxemburg. R: Leninismus oder Marxismus?. in: Neue Zeit, stuttgart 1904.

48 ـ لوكسمبورغ ، روزا : اللينينية أم الماركسية ؟ في : العصر الجديد ، شتوتغارت 1904 .

49.Lederer, W.J: A Nation of sheep, New york 1961

49 ـ ليدرر ، و . جي : شعب النعاج ، نيويورك 1961 .

50 Marx,K· Karl Marx und Friedrich Engels. Historisch– Kritische Ges–amtausgabe (= MEGA). Werke– Schriften– Briefe, im Auftrag des Marx–Engels– Lenin–Instituts Moskau, heraus– gegeben Von V. Adoratskij.

1.Abteilung: Samtliche Werke und Schriften mit Ausnahme des "Kapital", 6 Bande

2.Abteilung: Das "Kapital" mit Vorarbeiten

3 Abteilung: Briefwechsel

4.Abteilung: generalr alregister, Berlin 1932

50 ـ ماركس ، كارل : كارل ماركس وفريدريش انجلز ، المؤلفات الكاملة ، طبعة محققة ومنقحة ، نشرها ف . أدوراتسكي بأمر من معهد ماركس وانجلز ولينين موسكو .

القسم الأول : مجموعة المؤلفات والأعمال ما عدا « رأس المال » في ستة مجلدات .

القسم الثاني : رأس المال ، مع الأعمال التمهيدية .

القسم الثالث : الرسائل المتبادلة .

القسم الرابع : فهرس عام ، برلين 1932 .

51.Marx,K., MEW; Karl Marx und Friedrich Engls, Werke (MEW), herausgegeben Von Institut fur Marxismus– Leninsmus beim ZK der SED, Berlin.

51 ـ ماركس وانجلز : المؤلفات ، نشر معهد الماركسية واللينينية لدى اللجنة المركزية للحزب الاشتراكي الموحّد ، برلين (دار نشر ديتس) .

52.9 MW 1:Die Verhadlungen des 6.rheinisdien Landtages, in: Marx– Engels, Werke (MEW). Band 1 S. 28–77. Berlin 1961.

52 ـ ــــــ : مفاوضات برلمان الراين الاقليمي السادس ، في : مؤلفات ماركس وانجلز ، المجلد الأول ، ص 28 ـ 77 ، برلين 1961 .

53.---------: MEW 2: Die heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik

Gegen Bruno Bauer und Konsorten. in. Marx– Engels– Werke (MEW). Band 3, S-3–225. Berlin 1959.

53 ـ ــــــ : الأسرة المقدسة أو نقد النقد الانتقادي . ضد برونوباور ورفقاء الشر ، في : مؤلفات ماركس وانجلز ، المجلد الثاني ،ص 3 ـ 223 ، برلين 1959 .

54.---------, MEW 3: Die deutsche Ideologie, in: Marx– Engls– Werke, Band 3, S. 9–530, Berlin.

54 ـ ــــــ : الايديولوجيا الألمانية ، في : مؤلفات ماركس وانجلز ، المجلد الثالث . ص 9 ـ 530 ، برلين .

55.---------, MEW 3: Thesen uber Feuerbach, in: Marx– Engls– Werke (MEW), Band 3, S.5–7, Berlin.

55 ـ ــــــ : قضايا حول فويرباخ ، في : مؤلفات ماركس وانجلز ، المجلد الثالث ، ص 5 ـ 7 برلين .

56.---------, MEW 4: das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons "philosophie des Elends ", in: Marx– Engls– Werke, Band 4, S. 63–182, Berlin 1959

56 ـ ــــــ : بؤس الفلسفة . ردّ على « فلسفة البؤس » لبرودون ، في : مؤلفات ماركس وانجلز ، المجلد الرابع ، ص 63 ـ 182 ، برلين 1959 .

57.---------, MEW 4: Manifest der Kommusistischen Partei, in: Marx– Engls– Werke (MEW), Band 4, S 459–493, Berlin 1959

57 ـ ــــــ : بيان الحزب الشيوعي ، في : مؤلفات ماركس وانجلز ، المجلد الرابع ص 459 ـ 493 ، برلين 1959 .

58.---------, MEW 13: Zur Kritik der Politischen Okonomie, in: Marx– Engls– Werke (MEW), Band 13, S.3–160, Berlin 1961.

58 ـ ــــــ : في نقد الاقتصاد السياسي ، في : مؤلفات ماركس وانجلز ،

المجلد الثالث عشر ، ص 3 ـ 160 ، برلين 1961 .

59 ---------, MEW 23-25: Das Kapital, Band 2 II,in: Marx- Engls- Werke (MEW), Band 23-25, Berlin 1971 und 1972.

59 ـ ـــــ : رأس المال ، المجلد الأول وحتى الثالث في : مؤلفات ماركس وانجلز ، المجلد الثالث والعشرون حتى الخامس والعشرين ، برلين 1971 و 1972 .

60.---------, MEWErg.I. Okonomisch- Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Marx- Engls- Werke (MEW), Erganzungsband I, S-465-588. Berlin 1968

60 ـ ـــــ : المخطوطات الفلسفية الاقتصادية من عام 1844 ، في : مؤلفات ماركس وانجلز ، مجلد الملاحق رقم 1 ، ص 465 ـ 588 ، برلين 1968 .

61.---------, Die Fruhschriften, herausgegeben Von Siegfried Landshut (=Kroners Taschenausgabe 209). Stuttgart 1971.

61 ـ ـــــ : المؤلفات المبكرة ، نشرها سيغفريد لاندزهوت ، شتوتغارت 1971 (دار نشر كرونر) .

62.Mannheim,K: Ideologie und Utopie,3., Vermehrte Auflage, Frankfurt 1953.

62 ـ مانهايم ، ك . : الاديولوجيا والاوطوبيا ، فرنكفورت 1953 (طبعة ثالثة معدلة) .

63.Muller, F.M: Lao- Tse: The Tao Teh King, The Sacred Books of the East, edited by F.Max Müller, Vol. 39. London 1927.

63 ـ موللر . ماكس ف . : لاوتسي ملك الطاوية ، كتب الشرق المقدسة ، نشرها ماكس ف . موللر ، مجلد 39 ، لندن 1927 .

64.Mills, C.W.: The Marxists, New york 1962.

64 ـ ميلز ، سي . و . : الماركسيون ، نيويورك 1962 .

65.Nietzsche,F.: Jenseits von gut und Bose in: Werke in drei Banden, hrsg. von

Karl Schlechta, Band II, Darmstadt 1960.

65 ـ نيتشة ، فريدريش : ما وراء الخير والشر ، في ، المؤلفات في ثلاثة مجلدات ، نشر كارل شليختا ، المجلد الثاني ، دار مشتات 1960 . (الطبعة الثانية) .

66 Horney,K.: Neurosis and Human growth, New york 1950.

66 ـ هورناي ، ك . : العصاب والنمو الإنساني ، نيويورك 1950 .

67.Jung,C.G.: Bewu Btes und Unbewu Btes, Frankfurt. und Hamburg 1957.

67 ـ يونغ ، كارل غوستاف : الشعور واللاشعور ، فرنكفورت وهامبورغ 1957 .

من منشوراتنا

* المعالجة الفنية للتاريخ ـ محمد عادل عرب .
* الحمام لا يحب الفودكا ـ محي الدين لاذقاني .
* الرواية العربية والحداثة ـ محمد الباردي .
* الإبداع الروائي اليوم ـ مجموعة من الكتّاب العرب والفرنسيين .
* الحكايات والأساطير والأحلام .
* ما وراء الأوهام ـ اريك فروم .
* الحب بين الشهوة والأنا ـ تيودور رايك .
* علم نفس الجنس ـ إ . س . كون .
* ايديولوجية السلطة ـ نبيل سليمان .
* ملتقى الروائيين العرب الأول ـ مجموعة من الكتّاب العرب .
* بناء القدرات الدماغية ـ آرثر ورورث وينتر .
* الخنفساء ـ لورانس .
* سحر الرمز ـ مجموعة من المؤلفين .
* البداية في النص الروائي ـ صدوق نور الدين .



دار الحوار للنشر والتوزيع

سورية ـ اللاذقية ـ ص.ب. 1018 ـ هاتف 222339